

Dominique Barthelemy este profesor de istorie medievală la Universitatea Paris XII și rector la Ecole Pratique des Hautes Etudes. A publicat, printre altele: *Les Deux Âges de la seigneurie banale: Coucy, Xr-XIII^e siecle* (Publications de la Sorbonne, 1984); *La Societe dans le comte de Vendome, de l'an mii au XIV^e siecle* (Fayard, 1993); *La Mutation de l'an mii a-t-elle eu lieu ?* (Fayard, 1997).

Pentru MireiUe

www.polirom.ro

Dominique Barthelemy, *L'an mii et la paix de Dieu*

© 1999 by Librairie Artheme Fayard

© 2002 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600 București, B-dul

I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea **CIP** a Bibliotecii Naționale a României

BARTHELEMY, DOMINIQUE

Anul o mie și pacea lui Dumnezeu: Franța creștină și feudală în anii 980-1060/Dominique

Barthelemy; trad. de Giuliano Sfichi -Iași: Polirom, 2002

736 p.; 20 cm (Ideea europeană)

dominique barthelemy

Anul o mie și pacea lui Dumnezeu

Traducere de Giuliano Sfichi

POLIROM 2002

ISBN: 973-683-835-8

Prolog

Anul o mie și pacea lui Dumnezeu alcătuiesc împreună un capitol din istoria Franței. Perioada cuprinsă cu aproximație între 980 și 1060 înseamnă momentul de vîrf al feudalității. Lumea și societatea sînt atît de sălbaticе, încît oamenii cad pradă tuturor spaimelor (anul o mie), cel puțin atîta vreme cît biserica nu-i strînge în jurul ei în pacea lui Dumnezeu. Iată ce găsim în majoritatea cărților. Să fie oare adevărat ?

Sursele documentare sînt confuze și răzlețe, neîndestulătoare. Istoricii tind să se raporteze la un contemporan strălucit și atent la epoca sa. Astfel, este luat drept ghid călugărul Raoul Glaber, autor a cinci cărți de *Istorii* și singurul cronicar ce acordă un loc împlinirii unui mileniu de la întruparea lui Hristos (1003-1033). Anul o mie al istoricilor moderni se petrece deci în principal „pe cuprinsul Galiilor”, căci despre asta vorbește Raoul Glaber. Și despre asta îi incită să vorbească la rîndul lor. De aici și cursele în care, fără de voie, îi atrage.

Anul o mie în 1833

După căderea Imperiului Roman, după eșecul lui Carol cel Mare, urmează un moment critic în istoria Franței. Ne găsim în însăși inima Evului Mediu, într-o lume rustică aflată în pragul foametei, pustiită de războaiele private purtate de nobili, de la castel la castel. Totul împinge la disperare. Or, potrivit lui Michelet (1833), „faptul că lumea trebuia să se sfîrșească o dată cu anul 1000 de la întrupare era o credință universal răspîndită în Evul Mediu”¹. Pornind de la această premisă, marele istoric romantic zugrăvește deci, în stilu-

Note:

1 *Le Moyen Âge*, p. 231.

incisiv, un tablou bazat pe contraste. De o parte, extrema duritate a epocii feudale; de cealaltă, visele și nălucirile unui creștinism straniu:

Nenorocire după nenorocire, paragină după paragină. Trebuia neapărat să vină altceva, și lumea aștepta. întemnițatul aștepta în donjonul întunecat, în sepulcralul *in pace*; șerbul aștepta pe brazda-i de pământ, în umbra odiosului turn; călugărul aștepta și el în abstenențele mănăstirii, în zbuciumul solitar al inimii, în mijlocul ispitelor și al căderilor, al remușcărilor și al viziunilor stranii, mizerabilă jucărie a diavolului ce zburda împrejurul-i, iar seara, trăgându-i cuvertura, îi strecura vesel la ureche: „Ești osîndit”.

Trebuiau să scape deci, să se arunce în adîncul hăului - rai sau iad, ce mai conta? -, al necunoscutului, și să găsească ceva nou!

Această înfricoșătoare nădejde în Judecata de Apoi spori în timpul grozăviilor ce premerseră anului 1000 sau îi urmărește îndepărtat².

Aquitania, de pildă, este pustiită de o ciumă înspăimîntătoare. Trupul bolnavilor este ca ars de foc, iar ei se îngrămădesc la porțile marilor biserici, în jurul relicvelor adunate de episcopii din sud.

Cîțiva ani mai tîrziu (1030-1032), foametea face ravagii în întreaga lume.

Raoul Glaber relatează cazuri de canibalism și de crime abjecte în pădurea Mâcon.

Asemenea suferințe din cale-afară de mari zdrobiră inimile și le aduseră un strop de blîndețe și de milostivire. Oamenii băgară sabia în teacă, tremurînd ei înșiși sub sabia lui Dumnezeu. La ce bun să se mai bată ori să se mai războiască pentru acest pămînt blestemat pe care aveau oricum să-l părăsească ? De răzbunare nu mai avea nimeni nevoie; fiecare vedea bine că vrăjmașul lui, ca și el însuși, nu mai avea mult de trăit. Cu prilejul ciumei de la Limoges, oamenii se aruncară din toată inima la picioarele episcopilor și făgăduiră să stea liniștiți de atunci înainte, să cinstească bisericile, să nu mai împîn-zească drumurile și să-i cruce barem pe cei ce călătoreau sub ocrotirea preoților ori a călugărilor. în zilele sfînte din fiecare săptămînă (de miercuri seară pînă luni dimineață), războiul era oprit cu desăvîrșire, lucru ce fu numit *pacea*, iar mai tîrziu *răgazul lui Dumnezeu**.

Note:

1. *Le Moyen Âge*, p. 230 (image inspirată din Raoul Glaber, V, 2, vezi *infra*, p. 201).
2. *Ibidem*, p. 230.
3. *Ibidem*, p. 231.

Astfel de concilii însoțite de decrete întâlnim începînd din 989. Episodul ciumei de la Limoges datează din 999, iar răgazul lui Dumnezeu apare cel tîrziu în 1041. Această pace, apoi armistițiul al lui Dumnezeu dă astfel viață în chip cu totul firesc unui capitol de istorie despre „anul o mie” - mai ales dacă avem în vedere și împlinirea unui mileniu de la întruparea lui Iisus, care acoperă o treime de secol, din 1000 pînă în 1033. Autoritatea Bisericii, și în special a călugărilor, stîrnește mult interes, căci toate documentele pe care le avem se referă la ea. Aceste documente sînt relatări ale unor miracole care îl fac pe Michelet să afirme că „viața de zi cu zi era făcută din minuni”¹. Este vorba despre tot felul de titluri de proprietate păstrate de mănăstiri și de cîteva catedrale:

în spaima generală, cei mai mulți nu aflau puțină odihnă decît la umbra bisericilor. Aduceau cu nemiluita și depuneau pe altar donații de pămînturi, case, șerbi²...

Sînt însă și cronici scrise de călugări, din care Michelet își extrage principalele materiale. Însăși datarea anului 1000 sau 1033, întâlnirea cu diavolul la lăsarea serii și ororile din pădurea de la Mâcon sînt preluate de la Raoul Glaber, autor a cinci cărți de *Istorii* despre epoca sa (985-1046). Ciuma din Limoges și modul în care, cu această ocazie, episcopii fac poporul să accepte articolele păcii lui Dumnezeu se regăsesc în scrierile lui Ademar de Chabannes, călugăr la Limoges și la Angouleme (989-1034). În sfîrșit, Michelet se folosește de *Viața lui Robert cel Pios* (rege între 996 și 1031), scrisă de Helgaud de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), călugăr care îi oferă imaginea unui rege blajin și cucernic. El își încheie astfel tabloul socio-religios și, prin posteritatea lui Robert, își relansează prezentarea istoriei Franței pe axa centrală reprezentată de regalitate, fie ea chiar slăbită și intrată într-un con de umbră:

Cumplita perioadă a anului 1000 se scurse sub domnia bunului Robert, și se părea că minia divină e potolită de acest om simplu în care parcă se întrupase pacea lui Dumnezeu. Omenirea se liniști și nădăjdui să mai trăiască puțin³...

Note:

1. *Ibidem*, p. 229.

2. *Ibidem*, p. 231.

3. *Ibidem*, p. 234.

Totuși va trebui să mai treacă încă un secol, pînă în 1100, pentru ca noua dinastie capetiană (întemeiată în 987) să înceapă cu adevărat să reconstruiască Franța în pofida feudalității, cu sprijinul Bisericii și al comunelor.

O reală putere de evocare animă aceste pagini ale lui Michelet, care rămîn o excelentă introducere în dosarele anului o mie și ale păcii lui Dumnezeu. Într-o anume privință, într-un anume fel, totul a fost spus. Într-adevăr, pacea lui Dumnezeu nu este altceva decît o legislație dictată în vremuri de restrînte de episcopii înconjurați de relicve, îmbinînd preocuparea Bisericii de a se face respectată, deci de a-și apăra autoritatea și interesele specifice, cu o viziune destul de cuprinzătoare asupra rolului ei social. Trebuie să fim însă atenți la spusele lui Michelet: în fiecare frază, în fiecare paragraf, eroarea se amestecă cu frînturi de adevăr. Prin acțiunile ei prilejuite de anul 1000, Biserica a creștinat oare o credință etruscă, așa cum susține Michelet la început ? Mai mult, a rîspîndit ea în rîndurile maselor sentimentul că se află în anul 1000, că trăiesc o perioadă decisivă din punct de vedere istoric ? Într-un stil plin de vioiciune, Michelet se învîrte în jurul acestei date magice, data „marii scene” a anului 1000. Despre ea să fie vorba în cazul celor petrecute la Limoges (994) ? Oare ergotismul din epocă nu ajunge pentru a face poporul să cadă în genunchi ? Bunătatea lui Robert cel Pios nu datează cumva din anii 1020, fiindu-i inspirată de teama la apropierea morții ? Nimeni nu a lăsat scris că acest rege l-ar fi înblînzit pe Dumnezeu în perioada calamităților. Să fie actele de donație efectul unei neliniști colective și conjuncturale ? La rîndul lor, și ele par a fi făcute în vederea pregătirii pentru moarte sau pentru a rezolva niște conflicte cu un fundal imposibil de explicat printr-o simplă formulă și pe care doar o analiză istorică l-ar putea scoate la lumină... Cît despre tabloul inițial, cel cu „nenorocire după nenorocire”, acesta este realizat cu un anumit scop, culegîndu-se din documente doar lucruri înfricoșătoare, ceea ce înseamnă că se trec oarecum cu vederea, de pildă, un prizonier ce ia în căsătorie fiica celui care îl ține închis, un șerb ce se îmbogățește, pînă și tulburarea sau chiar amuzamentul călugărilor în fața miracolelor înfăptuite de sfinții lor.

În cîteva pagini, cu cîteva citate bine alese, istoricul construiește anul o mie care îi e pe plac - unitar, gata oricînd să impresioneze, dar și să înșele, să mistifice cititorul grăbit.

Între istorie și mitologie

Recitindu-l pe Michelet, îmi vine în minte gândul că noi, francezii, ca și alte câteva popoare europene, facem din trecutul nostru - sub aparența studiului științific - cam ce vrem. Se vorbește despre mitologia popoarelor primitive care relatează o pretinsă istorie a strămoșilor, nefăcînd însă decît să-și exprime astfel propriile interese, schimbînd genealogiile și justificîndu-și instituțiile prin legende ale originilor. Dar istoria Franței face oare altceva ? Are la îndemîna documente scrise și nescrise care o obligă să analizeze trecutul în sine și, cu toate acestea, ea îl transformă în bună măsură în mitologie : feudalitatea reprezintă haosul primitiv, starea de sălbăticie din care strămoșii noștri s-au desprins încetul cu încetul pentru a ne face în cele din urmă ceea ce sîntem. Prezentarea progreselor realizate începînd din 1100 - căci Biserica anului 1000 mai salvase cîte ceva prin pacea lui Dumnezeu - constituie un fel de legendă a originilor statului francez. În secolul al XIX-lea, tensiunile interne ale comunității naționale s-au manifestat, în însuși modul de a analiza anul 1000, prin versiuni oarecum divergente și cu accente antagonice. Anticlericalii au făurit descrierea unei mari mistificări a călugărilor, mișei fătarnici care ar fi făcut poporul - cavaleri și săteni deopotrivă - să creadă în iminența Judecării de Apoi: repede, dați-ne pămînturile și bunurile drept ispășire cît mai e vreme! Și asta în timp ce, după Eugene Sue, „cît despre oamenii lui Dumnezeu, aceștia ciocneau paharele, chefuiau și făceau amor zicîndu-și: «Să rîdem de proști, de naivi nici că ne pasă!»". Sfirșitul lumii nu sosește, însă călugării își păstrează bogățiile. Desigur, fabula este grosolană: e suficient să-i citești pe Raoul Glaber sau Ademar de Chabannes ca să-ți dai seama că monahii erau încercați de angoasă și tulburare, duceau o viață ascetică nădăjduind în ajutorul lui Dumnezeu și al sfinților și se temeau de ispitele diavolești. Din toată această fabulă rămîne, poate, un sîmbure de adevăr: teama semănată de Biserică prin pedagogia sa, presiunea ei morală asupra muritorilor, în secolul al XI-lea și chiar în cel de-al XIX-lea...

Note:

1- Citat de C. Amalvi, *De l'art et la maniere d'accomoder les heros de l'histoire de France. De Vercingetorix à la Revolution*, Paris, 1988, p- 120.

Evident, partizanii clerului au răspuns versiunii anticlericale. Ei observă, pe bună dreptate, că spaimele anului o mie și așteptarea acestei date a sfârșitului vremurilor nu au nici o realitate istorică, sau au prea puțină... Dimpotrivă, pacea lui Dumnezeu are o realitate foarte palpabilă în documentele cu care este presărată cartea lui Ernest Semichon (1857) și în comentariile deseori convingătoare oferite de acest autor. Fabulațiilor anticlericale li se pot opune serviciile eminente aduse de Biserică, prin intermediul conciliilor ce pun bazele păcii lui Dumnezeu, unei societăți feudale sfîșiate de războaie private. Acest elan și această acțiune socială dovedesc îndeajuns că oamenii nu nutresc înfricoșătoarea speranță de a termina odată cu această lume blestemată, ci sănătoasa nădejde de a o face mai bună. De altfel, în 1871, n-ar fi rău ca omenirea să mediteze la o lecție atît de importantă cum este aceea că, în afara Bisericii și a supunerii față de legile ei, nu există mîntuire nici în lumea de aici, nici în cea de dincolo.

Nu forțez nicidecum tabloul. Anul o mie și pacea lui Dumnezeu trebuie recunoscute în primul rînd drept ceea ce sînt înainte de orice altceva: episoade și totodată mize ale istoriei secolului al XIX-lea, noțiuni fundamentale ale mitologiei franceze, pe care celelalte țări ale Europei în general le evită¹. Bineînțeles, tablourile și expunerile ce le au ca subiect combină materiale și întrebuițează lucrări de istorie autentică, dar nu numai. Chiar și astăzi, în cărțile disponibile pe piață în 1999 - și în aceste capitole mai mult decît în oricare altul -, mitologia apasă enorm asupra istoriei. Anul o mie tinde să concentreze asupra lui toată groaza, tot zbuciumul, adevărat sau fals, al „perioadei feudale”. De la Georges Duby încoace, este văzut ca o adevărată perioadă critică de o jumătate de veac (980-1030 sau 1010-1060), în timpul căreia relativa ordine publică a secolului al X-lea ar fi pusă brusc în dificultate. Ar avea loc acum o „revoluție a castelelor”, ascensiunea rapidă a unei clase războinice printr-un întreg cortegiu de abuzuri nemaivăzute; comunități țărănești întregi ar fi nimicite. Cine nu recunoaște aici expresia unei angoase a disoluției, deosebit de puternică în societățile moderne ? Magia numărului 1000 slujește mitului recent al „mutației (feudalizării) anului o mie”.

După pretinsa „descoperire” a acestei crize sociale pe care, după cît se pare, toți istoricii o trecuseră cu vederea pînă în 1953 (dată la

Note:

1. Au însă și ele propriile lor mitologii.

care apare teza lui Duby¹), pacea lui Dumnezeu capătă un rol dramatic de prim-plan. Înainte de toate, ea atestă prin însăși existența sa criza socială: dacă în 989 oamenii sînt preocupați de limitarea violențelor este pentru că acestea tocmai s-au dezlănțuit. Pacea lui Dumnezeu este travestită mai cu seamă într-o mișcare religioasă de masă în care impulsul ar veni din partea laicilor, cu o colorație utopică, milenaristă. La drept vorbind, ea a evoluat față de cărțile secolului al XIX-lea, în strînsă legătură cu schimbarea preocupărilor religioase ale epocii noastre. Se cere mai puțină lege și mai mult avînt, mai puțină autoritate a clerului și mai mult creștinism harismatic... Toate acestea sînt puse apoi laolaltă într-un capitol care se pretează la manipulări întrucît sursele sînt destul de rare și de ambigue (sau, mai curînd, destul de propice înșelării cititorului neexperimentat).

La fel ca precedentă mea lucrare², la fel ca cea a lui Sylvain Gouguenheim despre *Falsele spaime ale anului o mie*, cartea de față constituie un efort de a ridica ștacheta. Între Michelet și Duby, o istorie metodică începuse să reducă eroarea și arbitrariul în capitolul privitor la anul o mie și la pacea lui Dumnezeu. Se făcuseră progrese, chiar dacă, așa cum vom vedea imediat, nu totul putea fi acceptat ca atare dintr-o expunere scrisă în 1911. Mai tîrziu însă, în ciuda muncii perseverente a istoricilor, a lecturii mai atente și mai fecunde a anumitor documente, imaginea de ansamblu ce se degajă din sintezele lor este mult mai puțin exactă. Mitologia a cîștigat din nou teren, îndeosebi în marile eseuri ale lui Duby și în lucrările pe care acesta le-a inspirat.

Pacea lui Dumnezeu în umbra unei paradigme

Alături de Voltaire³, Michelet domină bibliotecile familiilor republicane de la 1880. După care acestea se îmbogățesc, căci sfîrșitul secolului al XIX-lea este o mare epocă a spiritului științific, iar publicul o știe. Profesionalismul sporește și introduce în paginile

Note:

1- G. Duby, *La Societe... mâconnaise*.

2- D. Barthelemy, *La Mutation...*

3. *Essai sur les mœurs*; Voltaire nu vorbește însă nici de „Evul Mediu”, nici de „anul o mie”. Cele două expresii se bucură de succes în Franța de la Michelet încôace.

cărților o precizie și o bogăție nemaîntîlnite pînă atunci. *Istoria Franței* patronată în 1911 de Ernest Lavisse este opera mai multor autori, fiecare specialist într-o anumită perioadă. Pentru a-și redacta capitolul despre „anul o mie și răgazul lui Dumnezeu”, Achille Luchaire are în spate o experiență personală a surselor și a problemelor mult superioară celei pe care o avea Michelet altădată, dispunînd în plus de o bibliografie a cărei cea mai de preț podoabă este extrem de erudita lucrare a germanului Ludwig Huberti¹ (1892). Studiarea textelor le permite istoricilor „pozitiviști” de la 1900 să prezinte lucrurile extrem de veridic în ceea ce privește anumite detalii. Analiza lor păstrează însă cadrele prestabilite și amprenta unor preocupări prea „moderne”. Astfel, ea rămîne în continuare în schema generală a istoriei Franței, elaborată treptat începînd cu secolul al XVI-lea și fixată începînd din anii 1820 într-o paradigmă: o serie de date generale (perioade, noțiuni, elemente fundamentale ale unor expuneri sau tablouri) în privința cărora toată lumea este de acord. Ce este paradigmatic se înțelege de la sine, prin urmare nu mai e nevoie să se discute existența însăși a unei feudalități și a unei păci a lui Dumnezeu care începe la Charroux în 989, își atinge apogeul la Narbonne în 1054 și lasă apoi cîteva urme sub domnia lui Ludovic al VI-lea (1108-1137). Avînd cugetul împăcat, istoricii se pot concentra așadar cu folos asupra specificului fiecărui mare conciliu și a ritmului exact al mișcării. Să citim cu atenție următorul fragment datînd din 1911, tipic pentru perioada dinainte de Duby. Precizia lui plină de sobrietate contrastează frapant cu elanurile imprudente ale Michelet, fără totuși ca Luchaire să afirme de fiecare dată contrariul.

Grație ordinelor religioase, și îndeosebi celui de la Cluny, Biserica reușea deja să-și sustragă o parte dintre membri influențelor feudale. Mai mult, ea vru să impună în lumea profană principiile morale și religioase pe care le reprezenta. Pentru aceasta, se cuvenea să prevină sau să vindece suferințele antrenate în mod inevitabil de alcătuirea societății laice². Înlocuind statul care nu mai exista, ea trebuia să lucreze fără odihnă la reprimarea instinctelor violente ale clasei nobiliare, căreia războiul îi era ocupație, plăcere și blestem. Pentru a îndeplini această mare misiune socială, clerul își uită propriile

Note:

.1. *Studieri...*

2. Adică a feudalității.

neînțelegeri. Unit în fața laicilor, gata oricînd să se dăruiască cu totul și să lupte împotriva dezordinii, el crea instituțiile de pace¹.

În ceea ce-l privește, Luchaire este anticlerical. Rigoarea istoricului reușește să înăbușe însă pasiunea. În cazul lui, nici o aluzie la spaimele anului o mie, la toate acele gogorițe preluate de la Eugene Sue care, pe întreaga durată a celei de-a Treia Republici, circulă printre francezii neaoși... Luchaire găsește chiar un ton elogios, de o surprinzătoare forță, pentru a vorbi despre Biserica de odinioară. Căci el se întreabă dacă „laicii” din vremea sa (anticlericali) nu puneau ceva din Biserică în felul în care concepeau Republica - or, în cazul nostru, Charroux reprezintă echivalentul blocului republican, în plus, aceiași „laici” înlesnesc adesea misiunile creștine în colonii: oare nu folosesc ele la înfrînarea instinctelor tribale ale „sălbaticilor” de la 1900, la fel cum altădată înfrînaseră instinctele feudale ale celor din anul 1000? Ceea ce „ne” dă încă nouă secole avans asupra africanilor!

Luchaire nu ignoră gravele conflicte care dezbină clerul francez. Mai cu seamă cele dintre călugări și episcopi: astfel, un conciliu ținut la Saint-Denis se transformă în încăierare în 995, apostolicitatea sfintului Marțial din Limoges dă naștere unor controverse, iar anumite abații cîrtesc împotriva celei de la Cluny. Însă Luchaire dă de înțeles că toate acestea sînt uitate în instituțiile de pace, pe care le pune pe seama unei Biserici eroice și devotate făcînd corp comun împotriva feudalității. Apare aici o anumită deformare a istoriei care ar putea fi evitată prin consultarea nemijlocită a surselor. Dar dacă paradigma istoriei Franței prevede această opoziție dramatică dintre Biserică și feudalitate... Implicit, rolul principilor laici, al „feudalilor” mari și mici este subestimat, iar imaginea, scumpă catolicismului social de la 1857 (Semichon), a unei Biserici întinzînd mîna către popor este conservată. În sfîrșit, cititor al lui Huberti, Luchaire ar putea scoate în evidență cîte precedente a avut legislația din 989-1054 în cea din perioada carolingiană (secolul al IX-lea). La început, este ea oare altceva decît o reluare (selectivă) a unei tradiții? Toate acestea rămîn însă în umbră. Clerul francez creează pacea lui Dumnezeu *ex nihilo* : „Meritul de a fi conceput ideea «păcii lui Dumnezeu» și de

Note:

!• A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens...*, p. 133.

a fi găsit mijloacele de a o înfăptui le revine episcopilor din Aquitania și Burgundia"¹. Pacea își are începutul în 989, într-o triplă anatemă împotriva celor care încălcau perimetrul inviolabil al bisericilor, îi jefuiau pe țărani sau îi atacau pe clerici - însă există în lucrarea lui Huberti anumite rezerve („mai puțin atunci când...”) pe care Luchaire nu le bagă în seamă. Acesta nu are ochi decât pentru marile principii pornind de la care se creează, crede el, o tradiție de apărare a oamenilor împotriva abuzurilor săvârșite de seniori. Lucrurile sînt însă întotdeauna expuse mai pe larg și mai limpede atunci cînd este vorba de bunurile și de oamenii Bisericii. De unde următoarea înțepătură - rod al anticlericalismului ascuns al lui Luchaire și, fără îndoială, foarte pertinentă: Cum vedem, pacea lui Dumnezeu este făcută în primul rînd pentru slujitorii lui Dumnezeu. Clericii și călugării aveau să tragă cele mai însemnate foloase de pe urma măsurilor de siguranță luate în interesul tuturor².

De fapt, vom găsi întotdeauna instituțiile de pace active în acest sens, chiar dacă, „în Evul Mediu, securitatea clerului era o necesitate publică, însăși garanția prosperității generale”³.

Luchaire reafirmă apoi, după Michelet, însă fără a mai amesteca și spaimile anului o mie, că mare parte din „adunările de pace” au fost convocate pentru a implora cerul în vremuri de restriște. În jurul relicvelor, „o mulțime imensă venea într-un suflet să-și vindece beteșugurile”.

La Charroux însă, decretele erau prea succinte, „iar amenințările cu anatema neîndestulătoare”. Se are deci în vedere o sancționare prin acte. La Poitiers, în anul o mie, se formează o ligă pentru menținerea păcii „în care intrară prelații și seniorii”⁴. Recalcitranții trebuie siliți să se supună justiției episcopului sau seniorului.

A treia etapă : în Burgundia, începînd cu conciliul de la Verdun--sur-la-Saone (sau mai curînd sur-le-Doubs) ținut în 1016 (sau mai curînd între 1021 și 1023), celor care intră în ligă li se cere să depună un jurămint. Așa, de pildă, cel de la Soissons, depus în 1023 de

Note:

1. *Ibidem*.
2. A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens*..., p. 133.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 134.

episcopul Guerin de Beauvais în fața regelui Robert. Luchaire crede¹ că urmașul Capetienilor se arată foarte binevoitor, discutînd chiar la Mouzon (și Ivois) în 1023 cu împăratul Henric al II-lea despre o pace universală ce ar fi urmat să fie instaurată în întreaga creștinătate. Instituția de pace a întîlnit însă cel puțin un dușman în cale :

Unii prelați fură îngrijorați totuși de astfel de ligi legate prin jurămînt ce cuprindeau un număr atît de mare de persoane. Oare ele nu puteau da burgheziei unui întreg oraș mijloace de rezistență și de acțiune primejdioase pentru episcopatul însuși ? Acesta fu după cît se pare gîndul nemărturisit al unui episcop de la Cambrai, Gerard I (1013-1051)².

„Gîndul nemărturisit”, sau o nouă ingerință a paradigmei istoriei franceze care, începînd de la Semichon (1857), descoperă în milițiile de pace un preludiu la comunele din secolul al XH-lea? Acel „după cît se pare” este o nuanță foarte necesară. Căci *Istoria* episcopilor de la Cambrai, care prezintă reacția lui Gerard, invocă alte argumente : pacea este problema regelui, și nu a episcopilor, iar jurămîntul este periculos întrucît duce la sperjur. Luchaire explică apoi o astfel de reacție prin jurămîntul de credință făcut Imperiului de către episcopul de Cambrai; să nu uităm că el vine dintr-o Lorenă alipită Germaniei. Brusc, iată-l chemîndu-l pe Gerard de Cambrai la realitățile epocii sale:

Gerard uita că, dacă Germania mai avea încă o regalitate adevărată, cea a Franței nu mai exista decît cu numele, neputîndu-și îndeplini datoria. Trebuia deci ca Biserica să o ia asupra-i³.

Într-adevăr, *Istoria* de la Cambrai menționează clar că decretul episcopilor din Burgundia, apoi din Francia (regiune regală) fusese dat „din cauza slăbiciunii regelui”. Cu toate acestea, ea o spune în termeni generali, în treacăt, și mai ales nu face nici o comparație în avantajul Germaniei.

Comentariul cărților și manualelor noastre ia o direcție care îi e specifică: pacea (răgazul) lui Dumnezeu este necesară din lipsa unui rege puternic, din cauză că Franța este cea mai „feudală” țară a Europei. Germania, se crede, nu are deloc aceleași structuri.

Note:

1- Dar nu o afirmă decît mai tîrziu, p. 137.

2. *Ibidem*, p. 135.

³- *Ibidem*.

De la Luchaire încoace, nici un manual și aproape nici o carte nu rezistă ispitei de a transforma „mulțimea strângându-se puhoi la concilii” într-o mișcare populară; de altfel, la excomunicarea individuală a nobilului se adaugă în curînd interdicția vizînd întregul său domeniu feudal. Este „o «grevă» a clerului ce refuză să officieze slujba și tainele”... Există vreo cale de a i te opune? „Aproape inevitabil, vinovatul este silit să-și declare supunerea”¹. Însuși acest termen sugerează că este vorba pur și simplu de o capitulare - lucru pentru care nici o cronică, nici un document de arhivă nu ne oferă vreun exemplu.

Din momentul în care aflăm „gîndul nemărturisit” al lui Gerard de Cambrai începem să presimțim forța subversivă ascunsă în pacea lui Dumnezeu. Nu-i de mirare dacă la Bourges, în 1038, vedem ridicîndu-se, după ce toată lumea depune jurămîntul, o miliție diocezană în rîndurile căreia intră pînă și clericii. Aici, pentru prima dată, întreaga populație a unei țări pare să se asocieze pactului, ca un fel de gardă națională menită să țină feudalitatea la respect². Luchaire omite să spună că miliția din Berichon este înfrîntă (1038). În orice caz însă, cum dovedește, după părerea lui, o pagină a lui Raoul Glaber³, pacea lui Dumnezeu suscită entuziasmul celor oprimați. „Instituția creștea întruna, lua proporții neprevăzute.” Era deci timpul ca lucrurile să fie puse la punct. Clerul reamintește că totul pleacă de la el, adică de la o poruncă a lui Dumnezeu adresată în primul rînd lui, prin acea scrisoare căzută din cer de care vorbește un episcop. Într-adevăr, în 1041, promotorii păcii lui Dumnezeu sînt prelații strînși în conciliu alături de arhiepiscopul de Arles, Raimbaud. Începînd din acest moment, expunerea lui Luchaire pierde din vedere milițiile pentru a nu se mai preocupa decît de faimoasa lege a răgazului lui Dumnezeu. Care ocupă patru din zilele săptămîinii, dar și perioadele liturgice ale Crăciunului și Paștelui, postul nașterii Domnului, Păresimile, Cincizecimea și alte cîteva sărbători importante. La Narbonne, în 1054, „șomajul războiului feudal amenință să cuprindă întreaga armată. Instituția răgazului lui

Note:

1. *Ibidem*. Dar în ce condiții?

2. *Ibidem*.

3. Citată *infra*, pp. 26-28.

Dumnezeu ia de acum înainte forma normală". Căci se bucură de sprijinul regilor și al papilor.

Ea duce de altfel direct la o cruciadă, care „nu era cu puțință decît dacă țara înceta să mai fie frămîntată de războaie interne”². Așadar la Clermont, în 1095, conciliul care lansează prima cruciadă reînnoiește astfel, „mai solemn ca niciodată, dispozițiile obișnuite ale răgazului lui Dumnezeu”.

Cam acesta ar fi mersul ideilor. Care sînt însă efectele? se întreabă Luchaire. Răspunsul său nu pare prea optimist: „Intenția era excelentă, dar rezultatele au fost mediocre”. Motivul este acela „că spaima religioasă nu era de ajuns pentru a reprimă abuzurile forței brutale; pe de altă parte, organizarea militară a diocelului, singura sancțiune materială a păcii lui Dumnezeu, nu a fost nici dusă pînă la capăt, nici suficient de bine condusă pentru a învinge toate rezistențele”³. Clerul din secolul al XI-lea a ușurat unele suferințe, însă nu a inventat decît un paleativ, adevăratul destin al Franței fiind altul:

Acolo unde Biserica dăduse greș, regii Franței izbutiră. Se va vedea totuși că, atunci cînd va avea nevoie de bani și oameni, Ludovic cel Gros (Ludovic al VI-lea) se va folosi de organizarea militară creată de episcopat și va arunca milițiile de pace asupra castelelor răzvrătite. Ordinea impusă de Biserică îngădui să se aștepte pînă la instaurarea ordinii regale⁴.

Timp îndelungat, tratatul lui Lavissee din care sînt extrase toate aceste fragmente a avut asupra învățării istoriei o influență decisivă. Directă sau indirectă, concomitentă cu cea a altor cărți, ea se face încă resimțită.

Cu siguranță, multe dintre concluziile lui Luchaire reflectă în mod fidel sursele. Dacă vrem să urmărim pacea lui Dumnezeu în evoluția ei, trebuie să plecăm din Aquitania și să relevăm importanța conciliului de la Poitiers (aproximativ 1010) pentru a putea completa dosarul celui de la Charroux (989). Urmează jurămintele din Burgundia, controversa de la Cambrai, armata orașului Bourges

Note:

1- A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens...*, p. 137.

2. *Ibidem*, p. 138.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*.

și textul adoptat la Narbonne în 1054 - tot atâtea momente importante ce trebuie scoase în relief. Fără îndoială, răzburarea nobilă sau „dihonia” constituie o adevărată problemă în Franța secolelor X-XI, înțesată de castele. „Instituția de pace” tipică, așa cum o întâlnim începînd cu Poitiers, vizează tocmai combaterea ei. De asemenea, este adevărat că atît Carol cel Mare, cît și marii Carolingieni dinainte de 877 n-ar fi îngăduit ca episcopii să ocupe un loc atît de important în menținerea ordinii publice.”în sfîrșit, este adevărat că, în lipsa spaimei *din* anul o mie, este loc pentru anumite spaime *în* anul o mie, adică în perioada pe care o studiem sub această denumire. Spaime ce figurează în interpretarea biblică dată de episcopi calamităților : acestea reprezintă avertismente salutare venite de la Dumnezeu. Ele sînt incluse și în impresionantele formule liturgice ale anatamelor pronunțate la Charroux, precum și în toate celelalte concilii. în ambele cazuri, care se leagă unul de altul, este vorba de spaime pedagogice, semănate de episcopi și călugări. Rămîne să mai aflăm dacă oamenii Bisericii chiar i-au speriat pe cavalerii samavolnici și dacă aceștia au trebuit vreodată să-și declare supunerea fără să se tocmească și să primească ceva în schimb.

Da, „rămîne să mai aflăm”... Căci Luchaire, ca orice om, nu renunță la anumite prejudecăți: dacă ar analiza rezervele enunțate imediat după principii în textul decretelor, intenția i s-ar părea aproape la fel de „mediocră” ca și rezultatele. Cît despre raționamentele sale, acestea nu sînt toate imparable. La urma urmei, societatea feudală chiar nu găsise nimic altceva pentru a-și asigura liniștea decît pacea lui Dumnezeu ? în regiunile în care regele nu domnește decît cu numele, iar prezența lui se limitează la anii de domnie menționați la sfîrșitul cartelor nu există oare nici un fel de stat? Sub numele de „feudalitate”, termen abstract care acoperă cam tot ce vrem, istoricii au pus multă vreme laolaltă atît seniori neînsemnați, cît și nobili foarte importanți, precum ducii, marchizii și conții de prim rang, fondatori a ceea ce Karl Ferdinand Werner¹ numește „statele regionale”. De exemplu, episcopii strînși în 989 la Charroux, cu toții fideli ai ducelui de Aquitania Guillaume al IV-lea Braț Vinjos, sînt, ca să spunem așa, stîlpii de temelie ai statului său regional. Relația dintre conciliul „întemeietor” de la Charroux - mai mult decît celebru de la Semichon (1857) încoace -

Note:

1. K.F. Werner, *Les Origines...*, p. 471.

și situația acestei regiuni princiare trebuie examinată îndeaproape; la fel și în ceea ce privește celelalte concilii, regiune cu regiune. Iar lipsa surselor nu este la fel de dramatică pretutindeni: regiunea Poitou și ținuturile de pe Charente sînt chiar bine înzestrate cu carte monastice.

La urma urmei, crimele sancționate prin anatemele de la Charroux, anateme la care cei care au depus jurămîntul de la Soissons vor renunța, erau pînă atunci nepedepsite, tolerate ? „Războiul devine o boală”¹, crede Jean Favier. Dar nu era el oare o boală încă de multă vreme? Cavalerii nu se lăsaseră niciodată cu totul „pradă instinctelor”. Toți penitenții din Evul Mediu timpuriu acordă multă atenție petei reprezentate de omucidere sau de pingărirea bisericilor. Să remarcăm că nu toate conciliile interzic omuciderea; aceasta nu este pomenită decît la Narbonne, în 1054. Să fie din cauză că înainte de această dată nimeni nu avea curajul să o interzică ? Dimpotrivă, motivul este că o asemenea faptă, extrem de gravă, îl obligă pe ucigaș să aducă unele compensații și să facă anumite penitențe, măcar de teama represaliilor dacă nu de altceva. În cultura anului o mie, viața omenească își are prețul ei. Cu ironie, Luchaire vede în jurămîntul de la Soissons (1023) „o edificatoare înșiruire a lucrurilor interzise” ; cu alte cuvinte, înainte de pacea lui Dumnezeu, incendierea caselor, jefuirea țăranilor, profanarea locurilor și a persoanelor sfinte ar fi fost ceva curent, trecînd aproape nebagate în seamă într-o societate degradată. Iată un comentariu dictat de paradigma națională - feudalitatea trebuie să fie barbaria primitivă din care Franța a fost scoasă de către Capețieni -, și nicidecum o dovadă extrasă din surse. De fapt, asupra crimelor evocate în decrete și jurăminte își îndreaptă atenția episcopii cu ocazia conciliilor de pace. Cu siguranță că justiția și societatea erau deja preocupate de acest aspect. Fără nici o eficacitate ? în ceea ce ne privește, aici rămîne o anumită incertitudine.

Atenție la tăgăduirea nefericirii oamenilor de către istoricul instalat confortabil la masa de lucru! Epoca primilor trei Capețieni (987-1060) a cuprins multe violențe, și nu trebuie să fim insensibili față de ele sub pretextul că am critica paradigma, ci să vedem totodată limitele acestei violențe și existența formelor de pace pe care respectiva paradigmă ne împiedică să le luăm în considerare.

Note:

1- J- Favier, *Le Temps des principautés...*, p. 39.

Am abordat izvoarele medievale în aceeași perioadă în care citeam cu pasiune, la îndemnul lui Jacques le Goff, lucrări de antropologie. Am găsit acolo motive să întrevăd o anumită prejudecată modernă în ideea de violență feudală dezlănțuită. Să fie răzbunarea, atât de adesea incriminată, o spirală căreia nimeni nu-i scapă? Frumosul roman al lui Ismail Kadare, *Avril brise*, ne emoționează, însă ne și înșală, sînt convinși : nicăieri răzbunarea nu este automată, și mai cu seamă nu este dictată de vreun cod. Răgazul prescris constituie, dimpotrivă, o perioadă de negocieri, de activitate socială în favoarea păcii, care necesită unele tratative. Ceea ce urmăresc la Poitiers ducele și episcopii nu este oare în primul rînd ca aceste negocieri să se desfășoare sub supravegherea lor ?

Răzbunarea poate face ravagii. Este ea un instinct propriu unor cavaleri feroce, prea „germanici” încă și nu îndeajuns de „francezi” pentru a-și stăpîni pornirile distrugătoare ? Și de această dată, trebuie să fim neîncrezători față de propriile noastre presupuziții și chiar față de criticile anumitor călugări îngroziți de „veac”, adică de lumea care îi înconjoară. În societățile din vechime¹, răzbunarea este realmente o necesitate socială: perspectiva ca un om să găsească pe cineva care să-l răzbune îi garantează o anumită securitate. Este tocmai ceea ce face ca viața sa să aibă un preț. Principiul fiind acesta, iar punerea sa în faptă făcîndu-se neîntîrziat sau cu pași mici și precauți, se poate negocia sau nu? Anumite texte, prea puțin băgate în seamă pînă la lucrările canonicului Platelle și ale lui Stephen White, sugerează un răspuns afirmativ. Iată ceva care ne poate scoate din alternativa între pacea lui Dumnezeu și haos! Bineînțeles, trebuie să avem grijă să nu creăm noi mituri aplicînd surselor medievale teorii ale unor specialiști în antropologie africană sau asiatică. Aceste teorii au în primul rînd o anumită valoare negativă, întrucît ne îndeamnă să ne criticăm prejudecățile; sînt euristice dacă ne ajută să descoperim în surse lucruri pe care înainte nu le vedeam, dar periculoase dacă ne fac să vedem lucruri care de fapt nu se găsesc acolo. Cît despre spaima în fața anatemei, aceasta este exagerată și ea, tot ca urmare a unei prejudecăți moderniste legate de „teama primitivelor de supranatural” sau de „credulitatea” lor în fața miracolului. Iată-l din nou pe Luchaire: „Aceste suflete simple sînt mișcate de

un singur resort puternic, sentimentul religios. El este alcătuit din credință înflăcărată, din spaime copilărești și din superstiție grosolană"¹. Exemplu de credință naivă: un adevărat credincios nutrește „ură față de eretici, evrei și păgâni”. Exemple de spaime și superstiții : „Mici sau mari, toți sînt pe făcuți pe același calapod, au deplină încredere în miracole, cred în strigoi, în stafii și în prorociri, se tem de farmece și de diavol, sînt îngroziți de osînda veșnică”².

Iată deci teamă după teamă, la fel cum de sub pana lui Michelet se iveau „nenorocire după nenorocire”. Ce-i drept, toate aceste elemente sînt prezente în religia anului o mie, în una sau alta dintre paginile lui Raoul Glaber sau Ademar de Chabannes, însă ar trebui ca fiecare să i se recunoască locul în cadrul unor sisteme articulate de credințe și de rituri, sisteme a căror reconstituire este împiedicată de discreditarea lor de către curentul modernist. Să fie „încrederea în miracole” chiar atît de „deplină” ? în relatările unui cleric precum Bernard d'Angers putem întîlni critici, momente de joc și de deriziune. Pentru a-i readuce pe oameni la respectul față de biserici și de legile creștine este nevoie însă - la acest autor, ca și la alții - de relatări privind mînia divină ce se face simțită cît sîntem încă în astă lume (cavaleri loviți de trăsnet sau azvîrliți din șa, țărani care se rănesc lucrînd duminica), relatări însoțite de concluzia că, pe deasupra, mai există și iadul. Ca și cum acesta n-ar fi fost suficient de vizibil! Un soi de antropologie religioasă impregnează lucrările lui Peter Brown, din care ne vom inspira aici. El dezvăluie toată subtilitatea societăților din Antichitatea tîrzie și din Evul Mediu timpuriu în relația lor cu sacrul, toată activitatea socială pe care ele o efectuează la adăpostul oferit de cultul închinat sfinților prin intermediul relicvelor, dar și toate tensiunile care se manifestă la acest nivel.

Chiar dacă Peter Brown nu ar exista, tot ar trebui să ne întrebăm de unde au dedus Luchaire și autorii paraleli sau afiliați lui că excomunicarea și interdicția erau de neîndurat pentru nobilii vizați: „Aproape inevitabil, vinovatul era silit să-și declare supunerea”³. La drept vorbind, tocmai asta am vrea să vedem: procentul și mai ales gradul de reușită a anatemei. Există însă cel puțin un text care ni-l

Note:

1. Vezi R. Verdier (coord.), *La Vengeance...*
2. A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens ...*, p. 18.
3. *Ibidem*, p. 19.
3. *Ibidem*, p. 135.

sugerează : procesul-verbal al conciliului ce a avut loc la Limoges în 1031 - operă aparținând, fără îndoială, lui Ademar de Chabannes. Într-adevăr, vehemența domnește în anumite formale liturgice și în... dezbaterile asupra sfântului Marțial! În rest însă, episcopii discută despre dificultățile întâlnite în exploatarea armei excomunicării (anatema). Motivul este acela că o astfel de măsură nu are drept scop, în principiu, decât să exercite o anumită presiune asupra păcătosului; prelații nu-i vor moartea, fie ea trupească sau veșnică, și sînt datori să-l reintegreze Bisericii cît mai repede cu putință dacă se angajează să facă penitență și să-și ispășească greșeala. Dacă acesta moare excomunicat, este ceva absolut obișnuit să se negocieze cu familia și, în cele din urmă, să fie îngropat creștinește și să poată beneficia de rugăciuni. De asemenea, episcopii păcii lui Dumnezeu rămin, nu-i fie cu supărare lui Luchaire, extrem de legați de familiile feudale din care ei înșiși provin. Nici o punte nu este tăiată.

Nu e nici măcar o problemă de rezultate în timp, diminuate întrucît „spaima religioasă” nu putea face chiar orice. În umbra paradigmei istoriei franceze, proiectul și însuși caracterul conciliilor riscă să fie oarecum falsificate. Nici Luchaire nu ignoră, în capitolul său despre „religia feudală”, că există un sistem de penitențe (apărut încă din Evul Mediu foarte timpuriu și cuprins în legi) prin care orice poate fi răscumpărat. Iată cum se încheie descrierea, citată mai sus, pe care le-o face acelor „suflete simple” - în fapt, suflete mai curînd întortocheate:

Ei au convingerea că pînă și cele mai grave încălcări ale legii morale pot fi răscumpărate prin fapte bune; de aici acea alternanță surprinzătoare de dezmăț și practici pioase, succesiunea crimelor și a penitențelor, îmbinarea obișnuită a viciului cu devoțiunea¹. De ce oare toate acestea nu se găsesc în capitolul despre pacea lui Dumnezeu, alături de istorisirea crimelor lui Guifred „de Cerdagne”², arhiepiscopul de Narbonne sub care are loc, în 1054, conciliul de pace și de armistițiu cu decretul cele mai lungi, mai complete și mai moralizatoare ? împreună, zenitul instituției de pace și nadirul episcopatului ce a creat-o. Curioasă întîlnire a viciului cu devoțiunea!³

Note:

1. *Ibidem*, p. 19.

2. Evocat *ibidem*, p. 111.

3. Dacă nu cumva ar trebui să mai reducem din viciul lui Guifred: *infra*, p. 596.

Capitolul lui Luchaire privitor la pacea lui Dumnezeu se dovedește astfel mai expus decât altele la presiunea paradigmei istoriei franceze. Pentru că este izolat, închisat în mijlocul unor expuneri care, dacă ar fi puse în legătură cu el, ar cere ca lucrurile să fie puțin regândite. Luchaire știe foarte bine că, încă din 989, „marile seniorii” îi dau Franței altă înfățișare decât cea de pe vremea „anarhiei feudale”, însă în acest capitol nu spune nici măcar o vorbă despre ducii de Aquitania. În alte părți știe despre sistemul penitențial, aici îl ignoră. Nu vrea nici să introducă antecedentele carolingiene ale programului de pace, asemenea lui Huberti, nici să nuanțeze violența feudală, cum fac deja mulți dintre contemporanii săi.

Recitindu-I pe Glaber

După 1930, și mai ales după 1950, istoricii nu au mai făcut nici un progres în critica paradigmatică; neglijența și neoromantismul lor adesea dezlănțuit au provocat chiar adevărate ravagii. Au știut însă cel puțin să-i restituie păcii lui Dumnezeu dimensiunea religioasă de care aceasta fusese oarecum lipsită prin anexarea fără menajamente la istoria politică a Franței. Ea devine astfel altceva decât o simplă regentă în vremea copilăriei unei mari dinastii... Școala metodică („pozitivistă”) reprezentată de Luchaire nutrește o neîncredere viscerală față de imprecizia cronicarilor medievali. Ea nu găsea destule cuvinte pentru a-l blama, de exemplu, pe Richard de Reims, al cărui manuscris, descoperit la Bamberg în 1833, arunca totuși o lumină interesantă asupra urcării pe tron a lui Hugo Capet... și aceasta fără cea mai mică referire la anul o mie. A ignorat aportul predicilor lui Ademar de Chabannes la istoria concepțiilor despre pace, în pofida studiului exemplar (chiar dacă parțial) care le-a fost consacrat de către Leopold Delisle. În sfârșit, l-a defăimat mult pe Raoul Glaber, acest călugăr ciudat care se înșală în privința datelor și a succesiunii evenimentelor, care amestecă legenda cu istoria și supranaturalul cu cotidianul și pe care Michelet își sprijinea din plin tabloul genial și înșelător despre anul o mie și pacea lui Dumnezeu. Și totuși, discreditând la nesfârșit aceste trei importante personaje sau, o dată cu ele, pe povestitorii de miracole, istoricul s-ar lipsi de cea mai bună cale de acces la ideile și pasiunile - și în special la anumite idei și pasiuni religioase - care au făcut istoria în aceeași

sau chiar în mai mare măsură decât au făcut-o simplele decrete. Secolul al XI-lea va fi religios sau nu va fi deloc.

În eseuul său intitulat *Despre cunoașterea istorică*¹, Henri-Irenee Marrou critică pe bună dreptate prea frecventa derivă „pozitivistă” a școlii metodice. Trebuie să renunțăm la atitudinea de suspiciune și de ostilitate sistematică față de martorii subiectivi, altfel riscăm să facem o istorie foarte sărăcăcioasă; dimpotrivă, trebuie să simțim ce simt și ei, să le înțelegem „mentalitatea”, să o luăm drept obiect de studiu. Putem să nu credem în reînvierea catirilor de către sfânta Foi din Conques și nici în uscarea arbuștilor din voia sfântului Vivien din Figeac, aceasta nu ne va împiedica să ne interesăm de hagiografiile lor aflați în concurență și mai ales de publicul pe care îl vizează, ca și de miza socială a istorisirii lor. La fel, viziunea hristică a lui Ademar de Chabannes în 1010 și visul diavolesc al lui Raoul Glaber treizeci de ani mai târziu ne vor da de gândit. Cel căruia îi revine meritul de a fi pus în lumină pentru publicul francez tot aportul acestor două surse la istoria mentalităților este Georges Duby. În scurtul său studiu despre *Anul o mie* (1967), el întrețese texte frumoase și comentarii extrem de seducătoare - cel puțin, la prima vedere. În capitolul consacrat păcii lui Dumnezeu găsim mai cu seamă două pagini din Raoul Glaber, care încadrează jurământul lui Guerin de Beauvais (1023). Ele înzestrează textul oficial cu un fel de nimb alcătuit din miracole, pun carne în jurul scheletului. Prima pagină este deosebit de sugestivă. Ea urmează după oribila descriere a unei foamete de trei ani, survenită „din pricina păcatelor oamenilor”, înfometății s-au grăbit atunci spre biserici, care însă nu au avut cu ce să-i hrănească pe toți. Și totuși, loviți de nenorocire, în fața acestui semn de pedeapsă divină, puțini cereau iertare Domnului... Anul o mie de la Pătimire fu cel care urmă după acest dezastru. Mulțumită bunătații și îndurării dumnezeiești, norii și furtunile se potoliră. Chipul cerului prinse a străluci, sufînd vînturi binefăcătoare și arătînd prin seninătatea-i domolită măreția Ziditorului. Pămîntul înverzea și zămislea recolte îmbelșugate, alungînd foametea. Atunci, în Aquitania, episcopii, abații și ceilalți oameni ai Bisericii strînseră tot poporul în concilii. Se aduseră multe trupuri sfînte și nenumărate racle cu sfînte moaște. Apoi, în provincia orașului Arles, în cea a Lyonului, în Burgundia întregă pînă în ținuturile

Note:

1. (1954), ediția a 2-a, Points-Seuil, Paris, 1975.

cele mai îndepărtate ale Franței, în toate diocesele, fură hotărâte locuri: episcopii și mai-marii țării ținură acolo concilii pentru resta-tornicirea păcii și întronarea sfintei credințe. Mulțimile se veseliră și, pline de bucurie, dădură fuga cu mic, cu mare. Toți erau gata să asculte de învățăturile păstorilor Bisericii nu mai puțin strașnic decât dacă un glas ceresc le-ar fi vorbit oamenilor pe pământ. într-adevăr, toți erau îngroziți de ultimul prăpăd și se temeau că n-au să mai apuce să se bucure de belșugul viitoarei recolte. O scurtă însemnare împărțită pe capitole cuprindea deopotrivă lucrurile oprite și cele pe care oamenii se hotărâseră să le fâgăduiască Domnului. Partea cea mai însemnată era păstrarea unei păci sfinte : oamenii, clerici sau mireni, aveau să poată umbla fără teamă și neînarmați, -orice învinuire ar fi apăsător asupra lor. Cine jefuia ori lua cu de-a sila bunul altuia avea să suporte rigorile legii și să fie osândit la pedepse aspre, amenzi sau cazne trupești. Locurilor sfinte din toate bisericile li se cuvenea toată cinstea și închinăciunea; dacă cineva învinuit de vreo greșală își căuta adăpost în biserică, se găsea în afara oricărei primejdii, afară doar dacă încălcase zisul legământ de pace; căci de o făcuse, avea să fie urmărit pînă în altar și avea să fie pedepsit. Cît despre preoți, monahi și monahii, însoțitorii lor nu trebuiau să sufere nici o atingere. S-au luat în aceste concilii prea multe hotărîri ca să le putem povesti de-a fir a păr. Să amintim totuși că fiecare se învoi să se oprească de la vin în ziua a șasea a săptămînii și de la carne într-a șaptea, afară doar dacă boală grea ori sărbătoare însemnată ar fi picat în zilele acelea; iar de se iveau astfel de abateri de la regulă ori astfel de prilejuri de delăsare, tot omul trebuia să dea de mîncare în schimb la trei săraci.

În aceste adunări de sfinți, nenumărați fură bolnavii tămăduiți în chip minunat. Pentru ca lucrul să nu pară neînsemnat, se întîmplă în mai multe rînduri ca, în clipa în care mîinile ori picioarele strîmbe își recăpătau forma dintru început, să se vadă pielea sfișiindu-se, cărnurile spintecîndu-se, iar sîngele curgînd și roaie, încît oamenii se încredeau în aceste minuni și în altele de care s-ar fi putut îndoi. Lumea era cuprinsă de înflăcărare, episcopii își ridicau spre cer toiagul de păstor și toți își întindeau mîinile spre Dumnezeu. „Pace! Pace! Pace ! ”, strigau într-un glas, ca pentru a pecetlui legământul veșnic făcut cu Dumnezeu. Se statornicise de altminteri ca, după cinci ani, pentru a întări pacea, să se facă din nou același lucru în întreaga lume și în același chip vrednic de laudă, în anul acela, grîul, vinul și celelalte recolte fură atît de îmbelșugate, încît ar fi ajuns pentru încă cinci ani. Afară

de carne ori de bucatele foarte rare, merindele nu prețuiau mai nimic. Era ca în vremurile de demult ale marelui jubileu evreiesc. în al doilea, al treilea și al patrulea an, recolta nu fu mai slabă¹.

în general, citatul se întrerupe aici. Din păcate, imediat după aceea, Raoul Glaber prezintă întoarcerea oamenilor la viața păcătoasă. Pactul este încălcat: Cei mari din ambele stări se lăcomiră iar și se apucară de prădat mai rău ca înainte. Urmîndu-le pilda, cei mijlocii și mici căzură din nou în ticăloșie. Se mai văzuseră vreodată pînă atunci atîtea incesturi, adultere, legături nelegiuite între oameni de același sînge, concu-binaje și asemenea pornire spre rău ?

Raoul Glaber insistă în continuare: da, preoții, cea dintîi stare, sînt primii care cad în păcat. Situația Bisericii îl preocupă mai mult decît situația statului. Pe de altă parte, această pagină este atît de frumoasă și de impresionantă, încît îi îmbie pe cei care o citesc să-și exprime propriul lirism. Luchaire însuși, după cum am mai spus, se sprijină pe ea pentru a afirma în 1911: „pacea lui Dumnezeu fu primită cu entuziasm de către toți cei asupriți”². într-adevăr, călugărul evocă entuziasmul, dar vorbește el undeva de asuprire? Teza sa este cea a unui entuziasm împărtășit de toate clasele sociale, strînse în jurul relicvelor „cu mic, cu mare, la chemarea episcopilor și a celor puternici”. Paradigma mișcării antifeudale îi dictează comentariul lui Luchaire și îl determină să-și trunchieze sursa. Și încă ceva, în legătură cu înflăcărarea generală:

Raoul Glaber înfățișează mulțimile sosind puhoi La concilii și stri-gînd, cu mîinile întinse spre cer: Pace! Pace! Pace!, în timp ce episcopii își înălțau cîrjele. Instituția se mărea întruna, căpăta proporții neprevăzute³.

Fără nici un avertisment, Luchaire inversează ordinea textului: Raoul Glaber prezintă *mai întîi* gestul episcopilor și abia *apoi* aplauzele. El descrie o ceremonie organizată de autoritățile ecleziastice, pe care Luchaire o transformă într-o mișcare de masă cu strigăte spontane, canalizată de bine, de rău de către episcopi. Mai

Note:

1. Raoul Glaber, IV, 14 (p. 248).

2. *Les Premiers Capetiens...*, p. 135.

3. *Ibidem*.

întîi Stările generale, apoi o alunecare spre Adunarea națională; aici, conciliul din '89 (Charroux, 989!) se transformă într-o „adunare de pace”.

Cît despre proporțiile neprevăzute și amploarea bruscă pe care le dobîndește pacea lui Dumnezeu, nu s-ar putea spune că Raoul Glaber ne transmite același sentiment. El deplînge faptul că totul s-a năruit, că acel frumos entuziasm nu a fost decît un foc de paie, durînd doar cît un jubileu.

Prezentînd această pagină în cartea sa despre *Anul o mie*, Duby insistă asupra paragrafului celui mai puțin comentat pînă atunci: cel privitor la abținerea de la vin și carne în zilele de vineri și sîmbătă.

Era vorba de a-i face pe toți, indiferent de clasa socială căreia i-ar fi aparținut, să respecte reguli de viață care pînă atunci nu erau urmate decît în mănăstiri de către călugări, specialiști în mortificări și abținență. Privarea tuturor, renunțarea la plăcerea de a consuma carne, de a face dragoste, de a atinge aurul sau de a se lupta erau pentru poporul lui Dumnezeu mijlocul de a îndepărta răzburarea divină, de a amîna momentan calamitățile și de a se pregăti pentru

ziua minier.

De unde și includerea paginii în ceea ce constituie intriga cărții. Plecînd de la renașterea studiilor într-o lume a sălbăciei și a categoriilor mentale proprii preoților și călugărilor în permanentă căutare de semne supranaturale, lucrarea lui Duby tinde să se organizeze conform unei dramaturgii care este chiar cea urmată de Raoul Glaber în acest pasaj: o serie de semne neliniștitoare și de tulburări reale (erezii și simonii în Europa, distrugerea Sfîntului Mormînt de către al-Hakim în 1009) declanșează reacții de panică precum marginalizarea și persecutarea evreilor, arderea pe rug a ereticilor și vrăjitorilor și, în același timp, „conciliile purificatoare” ale păcii lui Dumnezeu, penitențele individuale și marele pelerinaj la Ierusalim din 1033. Astfel, înainte de sfîrșit, lumea cunoaște o nouă primăvară : în mănăstiri sînt reinstaurate regulile sănătoase, sînt începute construcții splendide, pretutindeni se descoperă relicve. Pînă și recoltele sînt abundente, la fel ca și miracolele.

Pentru nevoile acestei intrigi, Duby, s-o spunem fără înconjur, taie o parte din celebra pagină a lui Raoul Glaber: el pune prevederile

păcii la capitolul consacrat purificărilor și mută începutul și sfârșitul (pământul care înverzește, apoi brațele ridicate și strigătele de pace) la capitolul ce vorbește despre primăvara lumii³. Această ultimă expresie provine totuși din altă pagină a lui Racml Glaber care se referă la noile dinastii, înainte chiar de anul 1000 de la întrupare.

Există prea multe texte fragmentate și prea mult du-te vino cronologic în *Anul o mie* al lui Duby. Perioadele din jurul anilor 1000, 1009 și 1033 sfârșesc prin a se confunda oarecum, tot felul de neliniști, cu cauze și circumstanțe foarte diverse, sînt raportate în mod insidios la „anul o mie, această perioadă de speranță și de j teamă”², iar toate deznodămintele - la purificare și la noua primăvară. Reforma călugărilor este plasată mult prea tîrziu; ea ar trebui să se găsească înainte de prezentarea martorilor și să explice singură grija pentru purificare și zelul cu care se caută și, implicit, se înmulțesc semnele. Duby trece în mai multe rînduri de la construcția intelectuală a lui Raoul Glaber la „conștiința colectivă” și de la angosta individuală provocată de moarte (de unde pelerinaje, oameni care se călugăresc) la angosta colectivă mult mai răspîdită și, laj drept vorbind, problematică. Citîndu-i pe Edmond Pognon și pe Ferdinand Lot, el arată mai întîi că spaimele anului o mie au fost un „miraj istoric”³ al secolului! al XIX-lea. Foarte repede însă reapare „marea trecere”, alături de un „sentiment de așteptare” care „se afla în centrul conștiinței colective”⁴, în sfîrșit, Raoul Glaber „stabilește o legătură esențială între impulsul misterios ce împinge popoarele Occidentului să pornească la drum spre locul Răstîgnirii și tot mai apropiatul sfîrșit al vremurilor”⁵, în pasajul luat aici ca punct de sprijin și care vorbește despre perioada din jurul anului 1033, nu există de fapt decît o construcție a lui Raoul Glaber care pornește de la o serie de pelerinaje individuale. După ce a creat această „mișcare”, el o interpretează conform principiului recapitulării: orice eveniment al istoriei creștine repro-l duce sau prefigurează un alt mare eveniment. Să fie atît de misterios! acel impuls ? Nimic nu devine misterios decît atunci cînd citezi un| pasaj rupt de context și omiți să explici ce anume poate însemna.

Note:

1. *Ibidem*, pp. 229-230.
2. *Ibidem*, p. 37.
3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem*, p. 45.
5. *Ibidem*, p. 224.

Respect opera lui Duby și îi datorez multe. Însă ea seamănă cu un arbore înalt și stufoș din care ești silit, nu fără părere de rău, să tai câteva ramuri. Iar arborile va supraviețui curățării de *Anul o mie*. Se va observa chiar că Duby a introdus o nouă dimensiune în istoria păcii lui Dumnezeu, în care el vede un aspect al expansiunii, al aprofundării creștinismului în Galii. Purtat însă de avânt, el construiește o mutație religioasă prea radicală a anului o mie. Așa se încheie cartea sa din 1967.

Într-adevăr, într-o carte frumoasă e nevoie de o mare mutație. La o mie de ani de la întrupare, trebuie ca, într-un fel sau altul, „Dumnezeu să se întrupeze”, iar „creștinismul să se schimbe”. De unde perla din final cu venerarea crucii și a euharistiei care, după părerea lui Duby, au dobândit o nouă intensitate. Or, unul dintre cărțile de istorie religioasă opun în mod global ritualismul specific Evului Mediu timpuriu unei noi spiritualități ce se manifestă cu precădere începând cu secolul al XH-lea. Culegând de aici, de colo din Raoul Glaber și Ademar de Chabannes, este suficient așadar să împărți materialele între vechi și nou. Ceea ce duce la următorul rezultat:

Ce înseamnă de fapt anul o mie de la întrupare și de la Răscumpărare ? începutul unei schimbări majore, trecerea de la o religie ritualică și liturgică - cea a lui Carol cel Mare, dar și cea de la Cluny - la o religie activă care se întrupează, cea a pelerinilor ce se îndreaptă spre Roma, spre mănăstirea sfântului Iacob¹ sau spre Sfântul Mormânt și, nu peste multă vreme, cea a cruciaților².

Chiar dacă e adevărat că istoricul trebuie să consemneze lucrurile noi ce apar în fiecare perioadă, încercînd să le înțeleagă și să le conceptualizeze, se justifică oare selecția efectuată în acest caz ? De ce Cluny este de partea trecutului, de vreme ce călugării săi sînt pionierii cultului închinat crucii și euharistiei? Iar pacea lui Dumnezeu unde să o punem? Cu altă ocazie, în 1953, Duby luase opoziția paradigmatică dintre stat și feudalitate³ - care servea pînă atunci la a prezenta, mai bine sau mai rău⁴, adevăratele mutații petrecute în 877-888 - și o transpusesese o sută de ani mai tîrziu,

Note:

¹• Din Compostela (n.t.)

²- *Ibidem*, p. 284.

³- G. Duby, *La Societe... mâconnaise*.

Pentru prezentările „revoluției feudale” din anii 860-890, vezi *infra*, PP- 64-68.

alegînd după placul lui fragmente din cronicile anilor 980-1040 pentru a confecționa perioada dinainte și de după ea. În 1967, el ia opoziția dintre rit și creștinismul activ de pe la 1100 și o duce cu o sută de ani mai în urmă. Au existat niște mutații adevărate, cele din 880 și 1100, doar că ele au fost rigidizate și schematizate de istorici. Duby le deplasează pe amîndouă pentru a face din ele două mutații (foarte discutabile) ale anului o mie. Pînă la urmă, cea din 1967 va rezista puțin mai bine decît prima la o critică pe care, repet, nu o propun aici de dragul polemicii.

Să ne întoarcem deci la pagina lui Raoul Glaber. Ea oferă decretelor un context religios și social extrem de sugestiv. Trebuie oare să renunțăm din această cauză la orice spirit critic ? Putem - și trebuie - să o confruntăm și cu alte surse.

Există mai întîi o problemă „pozitivistă” care nu trebuie abordată : aceea de a ști la care conciliu se referă Ademar de Chabannes. Ni se sugerează unul, de exemplu, ținut exact în 1033 la Auxerre¹, de la care nu avem de altfel nici decretule, nici textul vreunui jură-mînt. Cine nu vede totuși că cronicarul se străduiește să descrie un conciliu tipic ? Am spune că el construiește un ideal-tip de conciliu sinodal de pace, cum ține în mod regulat fiecare episcop în dioceza lui, de pildă cele de la Limoges, unde Ademar de Chabannes predică între 1028 și 1033. Chiar și în anii de belșug se vorbește despre lipsurile și bolile de altădată, ca și despre minunile care au vădit iertarea lui Dumnezeu. Este vorba deci de un scenariu de bază, care se reproduce în mod regulat. Raoul Glaber selectează articolele de pace care i se par cele mai importante și le dă propria sa formulare. El nu ar putea ocoli „partea cea mai însemnată” - pacea publică și respectarea bisericilor - ce constituie, într-adevăr, nucleul decretelor conciliare. Însă, dintre toate anexele „prea multe ca să le putem povesti pe toate”, decide să pună în valoare articolele privitoare la penitențe, care nu ocupă totuși un loc important în decretule păstrate. Duby trece prea repede de la sentimentele (reale sau presupuse) ale cronicarului său preferat la acelea ale masei atunci cînd notează că „Raoul Glaber pune pe bună dreptate în evidență legătura organică ce unește cele mai importante două decizii care au fost luate: înăsprirea postului și reinstaurarea păcii lui Dumnezeu. Două privațiuni”².

Note:

1. H. Hoffmann, *Gottesfriede* ..., p. 54.

2. *L'Anmil*, v. 211.

Să nuanțăm lucrurile : Raoul Glaber scoate neobișnuit de mult în relief abstenențele din zilele de joi și de vineri¹. Astfel, el manifestă o sensibilitate deosebită, a sa proprie sau a monahismului cu afinități pentru spiritul de la Cluny al cărui reprezentant este. Totuși, nu acordă postului aceeași importanță pe care o acordă păcii. În cadrul acesteia, Raoul Glaber privilegiază siguranța deplasării - el, care iubește pelerinajele -, însă și restul este bine spus, atîta doar că nu se precizează că jefuitorul în cauză este un cavaler, iar victimele sale, adesea, „țăranul sau țărancă”. Glaber nu este deloc sensibil la condiția grea a țăranilor, cu excepția anilor în care bîntuie foametea. Și mai ales nu acordă spațiu nici uneia dintre clauzele restrictive pe care le conțin jurămintele sau chiar decretul. Or, jurămîntul de la Verdun-sur-le-Doubs (1021-1023) cuprinde angajamentul de a nu ataca un preot sau călugăr în călătorie *decît dacă* acesta i-a pricinuit vreun neajuns atacatorului, uitînd să-i dea socoteală în fața justiției. Mai departe se vorbește despre faptul că nu este îngăduit să distrugi o moară sau să pui mîna pe grîul din ea *decît dacă* ești ieșit cu oastea (a unui conte, episcop ori rege) *sau dacă* ești seniorul regiunii... Legea de pace este categorică, însă punerea ei în practică îi îmbîlînzește rigoarea, iar celebra pagină a lui Raoul Glaber ne lasă în ignoranță din acest punct de vedere.

În plus, există un mare absent: anatema. Nici un jurămînt nu se depune altfel decît sub amenințarea ei. Iar Raoul Glaber preface aceste concilii în manifestări de unanimitate, de pură bucurie. La el, această bucurie se datorează miracolelor, pe care le prezintă tot sub o formă tipică : este vorba de crize salutare, în care sîngele este un semn, iar îndreptarea membrilor simbolizează îndreptarea moravurilor și a credinței. Și astfel, aceste concilii lărgite, cum este adesea obiceiul, devin un fel de sărbători ale sfinților, de tipul celor pe care Peter Brown le descrie și analizează începînd din secolul al IV-lea sau al V-lea. Sînt momente cu totul deosebite, după care viața pornește pe același făgaș ca mai înainte.

Această ultimă remarcă arată cît de mult ține pacea lui Dumnezeu de istoria religioasă. Există însă riscul enorm de a lua drept spontan ceea ce este de fapt liturgic și drept inedit ceea ce este tradițional. Cu atît mai mult cu cît trebuie să recunoaștem descrierea lui Raoul

Note:

1. El nu menționează problemele legate de „incest” în cadrul decretelor, ci abia la urmă, cînd păcatele reîncep.

Glaber drept ceea ce este: un text de propagandă, reproducând discursul oficial asupra calamităților și a miracolelor și supraestimînd amploarea acestei păci sociale, adică a binefacerilor aduse de epis-copi societății. Totuși, compararea ei cu jubileul mozaic ridică o întrebare : dacă pacea lui Dumnezeu este trăită ca o amnistiere generală a greșelilor din trecut, poate ea oare să-i schimbe pe oameni ? Unii își vor spune că își mai pot permite să-i încalce decretele... așteptînd următorul jubileu!

În ultima carte a cronicii sale, Raoul Glaber ajunge la anul 1041 de la întruparea Domnului, an ce aprinde imaginațiile din cauza datei Paștelui... de care el leagă moartea împăratului Conrad al II-lea, survenită în realitate în 1039. Și, urmează el,

se făcu în vremea aceea o înțelegere, inspirată de harul dumnezeiesc. Fu încheiată mai întîi în ținuturile Aquitaniei, apoi, încet-încet, pe tot cuprinsul Galiilor, din teamă și iubire de Dumnezeu. De miercuri seară pînă luni în zori, nimeni nu avea să-și mai îngăduie să-l lipsească pe altul fie și de cel mai neînsemnat lucru, nici să se răzbune pe vreun dușman și nici măcar să ceară zălog de la cel ce chezăsuise. Cine avea să se ridice împotriva acestei măsuri obștești avea să dea socoteală ca pentru propria-i viață, altminteri va fi scos din rîndul creștinilor și surghiunit din țară. În limba poporului, toți numiră această înțelegere „răgazul Domnului”. Și, într-adevăr, ea fu sprijinită în mai multe rînduri de Dumnezeu prin fapte grozave (literal: „grozăvii ale lui Dumnezeu”). Căci, în îndrăzneala lor, mulți nesăbuiți nu s-au temut s-o încalce și au căzut neîntîrziat sub răzbunarea Domnului ori sub sabia oamenilor. Lucrul s-a întîmplat de atîtea ori, încît e cu neputință să le povestim toate.

Dar așa era drept. Într-adevăr, trebuie să cinstim duminica (ziua Domnului) în amintirea învierii Lui, de aceea o și numim „a opta zi”. Ci, pe lîngă aceasta, trebuie și ca a cincea, a șasea și a șaptea zi să fie lipsite de fapte nelegiuite, spre a cinsti cina și patimile Domnului¹

Este adevărat, cum spune și Duby, că autorii noștri au ochii îndreptați spre Cer. Raoul Glaber nu prezintă răgazul lui Dumnezeu ca pe o idee politică și socială, ci ca pe o măsură legată de respectul datorat lui Dumnezeu. În loc de o singură zi a Domnului, sînt stabilite trei, sau mai curînd patru, căci, spre deosebire de Vechiul

Testament și de iudaism¹, creștinii oscilează încă în ceea ce privește sîmbăta. Ceea ce face din orice săptămîină o săptămîină sfîntă.

în consecință, răgazul lui Dumnezeu prelungește pacea din 1033" ; el este „propus" (sau mai degrabă impus) „cavalerilor" (numai lor?) ca o „formă de asceză"². Dar trebuie oare să susținem cu orice preț contrariul interpretării lui Luchaire, laicizată ? Atenție să nu reducem istoria anilor 980-1040 la prezentarea oficioasă a cronicilor scrise de călugări. Această înmulțire a duminicilor nu a putut fi concepută în afara proiectului concret de a provoca „șomajul războiului feudal" sau cel puțin de a extinde jurisdicția Bisericii asupra încălcărilor păcii. „Creatorul" păcii lui Dumnezeu (Oliba de Vie?) a știut să îmbine devoțiunea cu acțiunea.

Cum a făcut și cu pacea din „1033", Raoul Glaber o descrie corect pe cea din „1041", însă și de această dată radicalizează puțin articolele³. Acum, legislația se distinge printr-o denumire : „răgazul Domnului". Nu putem trece mai departe fără a aduce o lămurire. În această expresie, textul lui Raoul Glaber arată că partea cea mai importantă este „a Domnului". Este și obiectul comentariului său, fiind vorba deci literalmente de un armistițiu „dumincial". Raportarea la Dumnezeu este mult mai directă decât în „1033". Nu sînt menționate nici relieve de sfinți, nici vindecări miraculoase, ci doar judecăți ale lui Dumnezeu; este vorba de răzburările miraculoase pe care le evocă Raoul Glaber și care, din secolul al VI-lea pînă în cel de al XII-lea, sînt istorisite adesea cu plăcere pe întreg cuprinsul Galiilor, dar și - decretele stau mărturie - de judecăți ale lui Dumnezeu prin ordalii. În ceea ce privește principiul, armistițiul lui Dumnezeu este exclusiv de resortul episcopilor, în timp ce conciliile din „1033" nu creau o asemenea jurisdicție.

Treve, (< *treugă*) înseamnă „pace". Termenul este aplicat inițial spațiilor (*sauvetesf* și perioadelor de pace pe care oamenii se angajează

Note:

1. Raoul Glaber, V, 15 (pp. 294-296).

1. Pentru evrei, a șaptea zi (consacrată odihnei) este sîmbăta. Creștinii au mutat-o duminica; la a șaptea zi se adaugă astfel o „a opta", căci aceasta nu poate fi prima... Soluție elegantă, chiar dacă imperfectă, pentru a o scoate deopotrivă în afara timpului și a săptămîinii!

2. G. Duby, *L'An mii*, p. 217.

3. Vezi *infra*, p. 500.

4. Jurisdicție ce se bucură de imunitate, perimetru inviolabil creat la inițiativa mănăstirilor și în măsură să servească drept azil în fața puterii senioriale (n.t.).

să le respecte. Iată de ce, începînd cu 1041, în texte apare cînd „răgazul lui Dumnezeu", cînd „pacea lui Dumnezeu", cu referire la același lucru. Și, ca să folosim cuvintele baronului d'Holbach, „Dumnezeu" este numele de cod al *episcopilor*. Precedentele păci -din cei doi „ani o mic" (1000 și 1033) sau din perioadele învecinate - nu erau decît pe jumătate sau, poate, în proporție de două treimi „ale lui Dumnezeu", fiind instaurate de către epi&copi în acord cu nobilii de rang înalt și trimițînd la jurisdicțiile obișnuite ale păcii, mixte în lumea postcarolingiană.

Istoricii moderni au însă mai curînd obiceiul să numească „pace a lui Dumnezeu" tot ce se întîmplă înainte de răgazul lui Dumnezeu, după care mențin grupate sub această etichetă articolele „părții celei mai însemnate" din „1033": perimetrul inviolabil al bisericilor, interzicerea jafului și siguranța drumurilor. Nu am crezut că voi putea contrazice în cartea de față acest obicei deja înrădăcinat. El nu este numaidecît supărător, cu condiția să fim atenți la următorul aspect: pacea lui Dumnezeu ce precedă răgazul din „1041" nu este în fond decît un preludiu, marele secol al instaurării păcii (răgazului) lui Dumnezeu începînd abia de la această dată.

Din momentul Charroux (989) - sau Auvergne, puțin mai devreme? - pînă în perioada răgazului lui Dumnezeu (Narbonne, i 1054, și nordul Franței, probabil abia în jurul lui 1060), se produce o *dezvoltare* a legislației. Luchaire o semnalează, numai că uită să o pună în legătură cu tot restul reformei eclesiastice din secolul i al XI-lea. în ciuda acestei dezvoltări - vedeți cum vorbește Raoul j Glaber despre ea -, în dosarele răgazului lui Dumnezeu se simte ceva mai sec, am spune chiar ceva mai meschin, mai instituțional decît în conciliile de pace anterioare. în 1041, Raoul este bătrîn, iar Ademar - mort. Nu mai întîlnim nici fragmentul liric al primului, nici predicile celui de-al doilea. în plus, sîntem copleșiți de impresia j unei păci mai limitate, reduse la doar patru zile ! Ca și cum adevărata l pace a lui Dumnezeu ar sfîrși asemenea unei *peau de chagrin*.

De aici toate poveștile istoricilor despre slăbirea păcii lui Dumnezeu după trecerea mileniului lui Hristos (1000-1033), care ar fi constituit momentul ei forte. Semichon ține acest discurs încă din 1857. în 1911, Luchaire ne-a ținut cu sufletul la gură cu dezlănțuirile temute I și imaginate la Cambrai și Bourges; din fericire, prin răgazul lui Dumnezeu, episcopii au prins din nou cîrma care le scăpase din mînă... Mai aproape de noi, o dată cu tema marii crize produse de

mutația anului o mie, „pacea originală” este plasată cel târziu în 1041, fiind recuperată, canalizată și deturnată de „putere”. Și dacă toate acestea n-ar fi decît închipuire ?

Viziunea lui Raoul Glaber nu trebuie reflectată ca atare. Ar fi prea ușor să trecem de la o pace a lui Dumnezeu ce-și propune să potolească o dezlănțuire cosmică la o pace a lui Dumnezeu plasată în inima „unei dezlănțuiri sociale”. În ambele cazuri, riscăm să o supraestimăm, să o așezăm în centrul lumii, să instaurăm o alternativă prea dramatică între ea și haos. Dimpotrivă, istoricul trebuie în primul rînd să-i demistifice pe Raoul Glaber și pe Ademar de Chabannes. Aceștia au un sistem simbolic care amintește de cele analizate de antropologul Mary Douglas acolo unde puterea politică este destul de precară, iar „ordinea socială ideală este menținută prin pericolele la care se expun cei care o încalcă”. În astfel de cazuri e nevoie de credințe referitoare la ceea ce este pur sau impur și totodată de frica preotului care sancționează abaterile, inclusiv pe ale sale. Pînă la urmă, asemenea credințe constituie un limbaj puternic prin care oamenii se încurajează reciproc. La acest nivel, legile naturii sînt chemate în ajutorul codului moral pe care îl confirmă : adulterul este cauza unei anumite boli, incestul a alteia; cutare dezastru meteorologic este efectul unei infidelități politice, altul - al unui act de impietate. Atunci cînd oamenii încearcă să se oblige unii pe alții să devină buni cetățeni, întregul univers este pus la contribuție¹.

Vîrtejul

Din nefericire, în loc să-l demistifice pe Raoul Glaber, Duby și l-a ales drept complice. Nu se poate spune că, în mai mult decît celebra pagină citată mai sus, împlinirea a o mie de ani de la Pătimire ar juca un rol esențial². Ea reprezintă doar o piesă de legătură cu restul cărții. Și totuși, evocîndu-l pe Gerard de Cambrai la începutul cărții sale *Cele Trei Ordine...* (1978), iată ce se apucă Duby să scrie:

Ne aflăm în 1024, în așteptarea înfrigurată a împlinirii unui mileniu de la Pătimire, iar meritul unei mărturii ca aceea a lui Raoul Glaber,

Note:

1- M. Douglas, *De la souillure* (1967), traducere în limba franceză, ediția a 3-a, Paris, 1992, p. 25. 2. Vezi *infra*, p. 194.

despre care voi vorbi curînd, este tocmai de a lega pe bună dreptate de acest eveniment mișcările convulsive ce însoțesc, de fapt, nașterea societății feudale. A doua venire a lui Hristos este aproape. La fel și venirea împărăției Sale. Iar oamenii trebuie să se purifice, să atingă, dacă e cu putință, încă de pe pămînt, puritatea cerurilor¹.

Richard Landes se sprijină pe Duby pentru a pleda cu mare pasiune „milenarismul ascuns” al păcii lui Dumnezeu²: un creștinism subversiv, căruia episcopii în concilii, iar călugării în cronici ar încerca să-i mascheze adevărata prezență și forță. Iată redat aici „impulsul misterios” evocat mai sus³ sau „glasul” pe care, după cît se pare, un istoric ori un antropolog trebuie să știe „să-l extragă” din texte în care nu vorbește direct. Tot în afara textelor și înainte de apariția lor, Jean-Pierre Poly crede că descoperă influența milenarismului evreiesc, deci tocmai a acelei comunități persecutate de creștini în 1009⁴. La rîndul lui, Christian Lauranson-Rosaz pretinde că a găsit în munții din Auvergne urmele unei „prime păci” țărănești și egalitariste⁵.

Povestea cu slăbirea și canalizarea păcii este mutată de această dată cu cincizeci de ani mai devreme : înflăcărarea inițială s-ar pierde încă de la primul conciliu de pace (desfășurat la Puy-en-Velay, potrivit aceluiași istoric). Astfel de autori nu trebuie ținuiți la stîlpul infamiei. Fiecare trebuie să-și dea seama de dificultatea surselor ce vorbesc despre anul o mie : discontinue, codificate, greu de contextualizat și de descifrat în mod corect, ele oferă numeroase tentații pentru istoricul prea pasionat. Care specialist în istoria Occitaniei ar rezista ispitei de a prezenta pacea lui Dumnezeu ca pe o mișcare meridională opusă nordului, deci anticarolingiană și antifeudală (Duby însuși îl încurajează în mai multe rînduri) ? Cu toate acestea însă, cu milenarismul ascuns și pacea din munți nu ne găsim oare în plină intrigă romanească? Totul se bazează pe tăcerea surselor sau pe ideea că ele ecranează esențialul - adică ceea ce istoricul vrea să pună în locul lor. În general, partizanii mutației din anul o mie nu merg afit de departe. În noul cadru oferit de aceasta, ei se mulțumesc să reproducă anumite erori anterioare, amplificîndu-le mai mult sau mai

Note:

1. *Les Trois Ordres*, p. 54.
2. R. Landes, „Millenarismus absconditus...”
3. Vezi *supra*, p. 30.
4. J.-P. Poly, „Le commencement et la fin...”
5. C. Lauranson-Rosaz, „La paix populaire...”

puțin. Paradigma rămîne neschimbată, deoarece există în continuare atît o situație feudală critică, cît și răspunsul eroic al Bisericii și al poporului. Însă, în comparație cu ideile vechii școli (1830-1950), „revoluția feudală” este văzută acum ca fiind mult mai globală și mai revoluționară. Și, decalată cu mai bine de un secol înainte (în mod cu totul eronat, după cum vom vedea), ea găsește în pacea lui Dumnezeu un răspuns sortit eșecului, întrucît feudalitatea, cu întregul său cortegiu de violențe, vine imediat după ea. În felul acesta, sus-pomeniții partizani continuă, la fel ca vechii lor maeștri, să ia în sens literal invectiva polemică și imprecăția liturgică. Cele spuse de Adalberon de Laon în *Poemul* său din 1027-1030 despre uitarea legilor în regatul Franței sau un citat obișnuit din *Apocalipsă* cu prilejul unui conciliu din Puy sînt luate drept o diagnosticare a crizei feudale. La fel, blestemul aruncat de către Jourdain de Limoges asupra cavalerilor ce refuzau să se supună instituției de pace este luat drept expresia unui curent anticavaleresc și populist, precizările tehnice ale unei însemnări ulterioare privind excomunicarea, drept o cuvîntare adresată de Oliba mulțimii pe cîmpia de la Toulouges, lângă Elne, în 1027, iar „miliția” strînsă de orașul Bourges în 1038, drept o armată populară.

De asemenea, istoricii dovedesc interes pentru găsirea, în chiar sînul „mișcării de pace”, a unor indicii ale contestării ideologice și ale întoarcerii la origini. Chiar în anii 1020 cînd, după cît se crede, ea capătă un aspect mai viguros, pacea lui Dumnezeu pare minată de erezii, cu toate că, în introducerile lor, decretul declară război ereziei și propovăduiesc apărarea și ilustrarea credinței¹. La nevoie însă, ea poate căpăta un delicios aspect rustic, cu statuile-relicvarii plimbate pe la conciliile din Masivul Central, precum cea a sfintei Foi din Conques, surprinsă într-o atitudine hieratică. Aici ar înflori din nou un păgînism popular îndelung reprimat: nu cumva pacea lui Dumnezeu a deschis brusc zăgazurile culturii populare? Aceasta dacă nu cumva este vorba despre o reapariție istoriografică: cea a tezei lui Pierre Saintyves asupra *Sfinților urmași ai zeilor* (1907) -așadar, mă tem, cea a unui înșelător „model cu două niveluri”, pe care lectura lui Peter Brown ne va ajuta să ni-l scoatem din minte pentru a-l putea citi mai bine pe Bernard d'Angers și pentru a reflecta asupra lui².

Note:

1. Vezi cuvintele lui Raoul Glaber însuși, *supra*, p. 28.
2. Vezi *infra*, p. 377.

în toate acestea, influența lui Mai '68 este foarte vizibilă, într-adevăr, în 1978, Duby descrie „mișcarea de pace” ca fiind „acel vârtej de proiecte și intenții reformatoare din care vom vedea ivindu-se multifuncționalități”¹. Mai precis, care proiecte? Reci-tindu-l pe Duby, ne vine greu să ne regăsim în paginile lui, căci pacea lui Dumnezeu, așa cum o vede el, cuprinde totul și contrariul totului. În acele „adunări” (generale) sînt recunoscute și legitimate -la nivelul vocabularului - distincții sociale în opinia lui noi pe atunci, printre care mai ales cea dintre cavaleri (*mitites*) și oameni de rînd (*villani*). Și totuși, nu avem oare aici un popor strîns unit împotriva revoluției feudale? Erezia bîntuie, și la fel intoleranța... Ne aflăm în țara aspirațiilor eliberate sau în cea a înăsprii interdicțiilor? Totul se învîrte în capul cititorului.

Măcar la Duby totul se învîrte în jurul unui ax central: el arată în mod convingător că locul relicvelor este în mijlocul poporului. Pana să le face să scînteieze, să strălucească cu o „putere misterioasă, tutelară, înspăimîntătoare”²; ele se află acolo pentru a lua locul regelui. Afirmînd aceasta, Duby reia vechea temă a secolului al XIX-lea, inspirată din criticile ce s-au făcut auzite la Cambrai: sfinții ca urmași ai regilor, pacea lui Dumnezeu cauzată de neputința acestora din urmă. Însă, cum am mai spus³, o astfel de formulă ne scutește de întrebări în ceea ce-i privește pe principii regionali, care se poartă ca niște regi; la Poitiers, de exemplu, nu este nevoie de nici un fel de relicve pentru a întruchipa autoritatea: există Guillaume de Aquitania. Pe de altă parte, elementul „misterios” ia din nou locul unei veritabile analize a liturghiilor în care blestem și binecuvîntare se îngemănează. În consecință, aceste relicve îmbracă pentru noi un aer prea rustic și autohton.

E timpul să regăsim unele repere.

Întoarcere la texte și o nouă abordare

Aceste repere sînt în primul rînd texte. Prezentate cititorului de-a lungul întregii cărți care îi stă în față, ele au menirea de a respinge o serie de teorii false, de a provoca în treacăt cîteva amețeli născute

Note:

1. *Les Trois Ordres*, p. 170.
2. *Ibidem*, p. 168.
3. Vezi *supra*, p. 25.

din incertitudine și de a da o mică idee despre adevărata bogăție a dosarelor anului o mie. Totuși, în textele contemporane conținând faptele evocate, mai trebuie și să vînam ideologia și mistificarea specifice. Și să dăm la iveală diferite procedee ale scriiturii. Un text nu transmite numai mesaje limpezi, iar istoria pe care o deducem din raționamentele pe care i le aplicăm, din imaginația pe care o desfășurăm în jurul lor trebuie mai curînd inventată decît descoperită, în sfîrșit, nu există texte sau vestigii pentru toate cîte am vrea să le știm. Mii de date importante, mergînd de la numărul oamenilor pînă la mărimea producțiilor, trecînd prin identitatea multora dintre cei pe care îi întîlnim și prin 99% din „ceea ce au în cap”, ne scapă complet.

Să nu ne păcălim singuri. Nu toată istoria este extrasă direct din surse.

Trebuie să ai proiectul poetic inițial care te obligă să cauți sursele, apoi întrebările pe care urmează să le pui, raționamentul asupra sensului lor și a răspunsurilor pe care ți le vor oferi. În toate acestea, acțiunea istoricului asupra materialelor sale contează mult. Și trebuie asumată. Eu nu prezint aici pur și simplu o pleiadă de texte frumoase, ci le aranjez într-o anumită ordine, aceasta după ce le-am ales și le-am decupat. Le dezvălui apoi artificiile cu ajutorul gîndirii moderne, inclusiv a romanticilor noștri cei mai periculoși: un Michelet sau un DUBY, cu intuițiile lor fulgerătoare...

Pentru a evita manipularea, vor fi respectate aici mai multe reguli. Cea mai importantă este grija pentru echilibru, atît în alegerea surselor citate, cît și în cea a problemelor abordate. Este un lucru care te face să ieși în serios reflecțiile istoricilor dinaintea ta și să profiți de aportul lor înainte de a-l relativiza. Astfel s-a construit, aproape de la sine, un plan de bătaie cît se poate de simplu. Primele capitole vorbesc despre lumea lui Raoul Glaber (I), despre faptul că un călugăr este și pentru, și contra veacului „de fier”, apoi despre evenimentele pe care își fixează atenția și pe care inteligența sa le prelucreează. La urma urmelor, el este inventatorul anului o mie (II)! Urmează apoi o relatare în care cronologia este respectată în mod aproape sistematic. Mai întîi falsa concomitență dintre alegerea lui Hugo Capet și conciliul de la Charroux (989) și, plecînd de la acesta din urmă, cele mai vechi păci ale lui Dumnezeu (III și IV). Rămînem în Aquitania, pentru reînnoirea acestor pacte, pînă în 1038 (V). De aici, cititorul regăsește traseul clasic al capitolelor sau al cărților despre pacea lui Dumnezeu: însoțind-o pe aceasta, apoi răgazul din

„1041", urcăm în două rînduri din sud spre nord, rară a colinda totuși întreg teritoriul Galiei și tară a ieși cu adevărat din hotarele ei (VI și VII). Epilogul are drept obiect prelungirile istorice ale păcii (răgazului) lui Dumnezeu și ale comunei diocezane după 1060 și în cei o sută de ani în care legea și instituția amintite prosperă sau își păstrează poziția. La urma urmei, „anul o mie" de care ne ocupăm nu este pentru ele decît un preludiu, momentul nașterii lor. Datorez mult cărții scrise de Hartmut Hoffmann¹ în 1964. Lucrarea acestuia perpetuează o mai veche superioritate a Germaniei asupra Franței în studiile privind pacea și răgazul lui Dumnezeu. Nu că paradigma remediei providențial adus disoluției feudale nu ar pricinui și aici unele neajunsuri, însă oricum, seriozitatea, elucidarea a numeroase detalii și apariția cîtorva întrebări adevărate valorează mai mult decît vijelioasele șarje retorice în stil franțuzesc...

Această pace a lui Dumnezeu continuă totuși să pună unele probleme : cum poate fi reconstituită adevărata istorie a unei legislații în cazul căreia proiectul exact și aproape întreaga lui punere în aplicare sînt greu de identificat ? Trebuie să raționezi, să ghicești, să riști ipoteze! Cititorului îi va fi mai ușor dacă le va cunoaște pe ale mele de la bun început. Va putea astfel să abordeze capitolele, fiind totodată liber să adere la ele sau nu. Dacă așa îi va fi voia, are să mă pîndească la cotitura unei însemnări de conciliu, a unei carte din Poitou sau a relatării vreunui miracol... Dacă va avea motive temeinice, va putea respinge concepția mea privitoare la anul o mie și pacea lui Dumnezeu, concepție formată prin studierea surselor, însă depinzînd și de anumite poziții inițiale - de pildă, convingerea că nu există o barbarie specific feudală și că violența dezlănțuită în secolele al X-lea și al XI-lea este în parte un mit, sau cea că. marile norme creștine și feudale subiacente precedă și susțin legile adoptate în cadrul conciliilor.

Domnia regelui Robert (996-1031) nu este o perioadă de neîntrerupte nenorociri și, mai curînd decît „paragină după paragină", se adună *construcție după construcție* (cu excepția cazului cînd sînt j părăsite amplasamentele incomode). Raoul Glaber și contemporanii săi sînt despărțiți de epoca lui Carol cel Mare de o perioadă mult mai dramatică, cea a anilor 860-920, marcată de invaziile normande

și, dacă vrei, de revoluția feudală. Este ceasul renașterilor și al reîntoarcerilor; prin ele, o întreagă civilizație, o întreagă societate venind din Antichitate și din Evul Mediu timpuriu își redobîndesc vigoarea (o dată cu cîteva trăsături noi) pentru ultima oară înainte de importante mutații ale secolului al XII-lea.

Anul o mie al erei creștine nu a fost trăit ca atare de imensa majoritate a oamenilor, care îl ignorau sau nu-și făceau nici cea mai mică grijă în privința lui. Raoul Glaber este singurul sau unul dintre puținii, după știința mea, care i-au conferit o anumită valoare, însă pentru el este vorba înainte de orice despre comemorarea vieții lui Hristos. Cînd citează din Biblie sau din *Apocalipsă* și interpretează evenimentele vremii, o face în cadrul clasic al unei teorii a recapitulării : anumite fapte petrecute în epoci diferite, între care și a sa, pot fi raportate la aceleași modele biblice.

Ce-i drept, raportarea la era creștină (anii întrupării) cunoaște un succes evident sporit, însă numai după mileniul lui Hristos. Cu cincizeci de ani prea tîrziu pentru spaimile sau speranțele generate de o a doua Venire, imaginate ulterior de către moderni! Și exact în momentul (1040) în care răgazul lui Dumnezeu încerca să impună o împărțire mai creștină a săptămîinii și a anului la nivelul vieții sociale.

Căci creștinismul se află în plină expansiune, nu numai prin convertirea regiunilor periferice din nord, din Islanda pînă în Rusia, ci și printr-o presiune mai intensă exercitată de călugări asupra unui vechi ținut creștin cum este Galia. Aici, densitatea rețelei de parohii rurale sporește neconținut. Poruncindu-le călugărilor să-și pună relicvele în slujba întregii diocese și organizînd sub cîrja lor ligi care merg pînă la acțiuni armate, episcopii francezi din secolul al XI-lea devin tot mai puternici. Bineînțeles, avîntul monahismului, clunisian sau nu, îi ajută și îi susține, dar nu trebuie să-l identificăm întru totul cu propria lor aventură.

Spre sfîrșitul secolului al X-lea, episcopii au simțit că se putea face ceva pentru a consolida pacea publică. Aceasta putea fi compromisă de relativa slăbiciune a principilor, care-și pierdeau periodic mijloacele de a controla proliferarea castelelor și a războaielor private. Provocarea este însă acceptată, în parte datorită contribuției episcopilor. În parte doar, căci există în societatea epocii tot atîtea forme de soluționare cîte conflicte. Dosarele anului o mie par să confirme observația antropologilor potrivit căreia societățile cu o putere politică destul de slabă secretă, ca să spunem așa, proceduri

de pace ca tot atîția anticorpi împotriva violenței care le afectează. De altminteri, violența nu este chiar atît de necontrolată pe cît se crede, ea autolimitîndu-se: războiul conține deja germeenii păcii. Evident, toate aceste păci sînt precare. Cea a episcopilor, zisă și „a lui Dumnezeu", se află în competiție cu altele și este orientată în special spre apărarea privilegiilor Bisericii, spre legi care să-i fie cît mai favorabile cu putință. În sfîrșit, la fel ca alte păci, și ea conține deja germeenii războiului: ligile legate prin jurămînt îl declară și îl poartă împotriva inamicilor săi. O pace a lui Dumnezeu reprezintă prin ea însăși o miză a luptelor politice; să fie ea oare mai puțin pîrtinitoare decît celelalte păci? Jean-Pierre Poly a simțit foarte bine toate acestea în Provența¹, însă de ce să se considere că acolo avem de-a face cu o situație anexă, apărută după obținerea prin uneltiri a unei „păci inițiale" care este o himera a istoricilor?

În societatea anului o mie nu se plănuește nici o răsturnare a ordinii; pentru utopie, nu există decît cîteva spații tradiționale, cum ar fi relațiile de răzbunări miraculoase. Conciliile de pace ale episcopilor nu reprezintă o noutate radicală, nici decretele lor, nici rolul social al relicvelor și nici mitul îmbunării lui Dumnezeu după cumplinele-i avertismente. Toate acestea se trag prin mii de rădăcini din Antichitatea tîrzie și din Evul Mediu timpuriu. Încă înainte de pacea lui Dumnezeu, episcopatul Galiilor a organizat multe serbări, puneri în scenă și ceremonii ale reconcilierii creștine sub autoritatea cîrjei sale păstorești. Dimpotrivă, jurămîntul și liga pentru menținerea păcii, amîndouă obținute sub amenințarea vehementă a anatemei și prin tăgăduirea unei mari amnistii, constituie ceva cu adevărat nou.

Mai curînd decît transcendentă, pacea lui Dumnezeu trebuie gîndită ca imanentă societății feudale, o societate căreia reducțio-nismul modern i-a suprimat capacitatea de a încheia păci sau de a realiza legături sociale diverse, ca și, pur și simplu, impregnarea de spiritul creștin, deja puternică. Prizonieră a mediului ei, această pace nu are nici cum să-l revoluționeze. Creștinismul Evului Mediu timpuriu acceptă și confirmă de multă vreme ierarhiile sociale. Sistemul său de penitență tarifată, negociabilă și reiterabilă le oferă păcătoșilor numeroase posibilități de răscumpărare (începînd cu donațiile de pămînt). Anatema, și chiar avîntul unei armate („miliții") de

Note:

1. J.-P. Poly, *La Provence...*, pp. 206-209.

cavaleriști și pedestrași nu au alt scop decît să silească „inamicul public”, excomunicatul, să se pocăiască și să cadă la învoială. Asemenea acțiuni liturgice și militare - spectaculoase, însă scurte -au mascat acordarea cu destulă ușurință a iertării. Să fi fost oare aceasta prea ușoară, înlesnind înmulțirea păcatului ?

Se fac eforturi pentru a măsura gradul de implantare a păcii episcopilor, apoi a „răgazului lui Dumnezeu” în Franța secolului al XI-lea. Dacă e să judecăm după răspîndirea sintagmei, succesul este treptat, însă de netăgăduit la sfîrșitul secolului și mai cu seamă în 1095, cînd pacea (răgazul) lui Dumnezeu este promulgată în conciliile care inițiază cruciada. Dacă e să ne luăm după rezultatele obținute pe teren, n-are rost să ne mirăm că se păstrează ordinea seniorială și, o dată cu ea, o violență socială destul de importantă - pentru că niciodată nu s-au luat măsuri în vederea unei pacificări complete.

În orice caz, pacea episcopilor nu stă în centrul a tot ceea ce se petrece în istoria politică și religioasă a secolului al XI-lea. Într-adevăr, nu numai că în „feudalism” se mai întîmplă și altceva decît războaie, dar mai există și alte păci creștine, în special cele pe care le încheie niște simpli abați și călugări, uneori între nobilii care le donează pămînturi, alteori plimbîndu-și relicvele sfînte. De la o regiune la alta, pacea episcopilor își găsește un loc mai mult sau mai puțin însemnat. Chiar dacă nici o situație locală nu poate fi urmărită destul de îndeaproape, destul de în profunzime spre a ne fi pe plac, deosebim două situații clare, deși antitetice, în care această pace iese victorioasă: pe de o parte, acolo unde episcopii sînt în puterea principelui, la picioarele sale (Normandia, Catalonia) și unde, practic, mijlocesc puterea acestuia; pe de altă parte, acolo unde, dimpotrivă, ajung să exercite o adevărată dominație seniorială asupra ținutului (Masivul Central). În schimb, în situațiile oarecum tulburi și indecise, pentru care Cambrai ar putea constitui exemplul tipic, pacea lui Dumnezeu presupune cîteva riscuri pentru episcopul însuși. Și înțelegem atunci de ce acesta se arată morocănos.

Mulțumirile mele se îndreaptă către cei care m-au sprijinit în efortul și în lupta mea. Pierre Toubert a fost modelul tuturor refuzurilor pe care le opun frivolității și neseriozității. Pierre Bonnassie și, o dată cu el, Andree Duby, mi-au arătat o amicitie exemplară, întrucît amîndoi știu bine că nu iubesc polemica, ci istoria. De asemenea, le datorez mult celor care mi-au susținut într-un mod mai

deosebit efortul în faza sa actuală: Claudie Amado, Francoise Autrand, Jerome Belmon, Francois Bougard, Olivier Bruand, Jacques Chiffolleau, Philippe Contamine, Sylvain Gouguenheim, Olivier Guyotjeannin, Jacques Le Goff, Bruno Lemesle, Laurent Morelle, Janet Nelson, Michel Parisse, Alain Provost, Susan Reynolds, Barbara Rosenwein, Andre Vauchez, Stephen White, precum și Denis Maraval și Nathalie Reignier de la casa editorială Fayard - ca să nu-i mai pun la socoteală pe cei uitați, pe care îi rog din suflet să mă cruțe de anatemizare.

O mențiune specială trebuie făcută în privința lui Nicole Gregoire, care m-a ajutat încă o dată fără să-și precupețească eforturile și făcându-mi prețioase observații.

Această carte e mai aproape de inima mea decât cele precedente. De aceea îi este dedicată soției mele, Mireille.

Paris, 22 iulie 1999

Capitolul 1

Păcatele cavalerilor

Documentația de care dispunem în ceea ce privește anul o mie se datorează în principal călugărilor¹. Ea este urzită din cartele lor, țesută din cronicile și relatările lor despre miracole. Cartele vorbesc despre daniile în pământuri și șerbi făcute bisericilor de oameni care se îngrijesc de „răscumpărarea sufletului lor” - mai ales atunci când, așa cum afirmă unele introduceri, „amurgul lumii se apropie”, în zorii secolului al XI-lea, aceste carte sau însemnări tind să devină mici povestiri despre căderea în păcat și pocăirea cavalerilor, dând impresia unei violențe sociale sporite. Cronicile monastice vorbesc despre strălucirea ceremoniilor și a construcțiilor creștine, despre puzderia de relicve și de semne, dar și despre războaiele dintre regi, conți, seniori și cavaleri castelani - pe care le găsim și în *Istoriile* episcopilor scrise de canonici. În ceea ce privește relatările despre miracolele înfăptuite de sfinții ale căror relicve se află în stăpânirea mănăstirilor care le poartă în procesiuni, acestea sînt de mai multe tipuri: vindecări, cîte o mină de ajutor dată călugărilor și slujitorilor lor (ba chiar și cîte un semn complice făcut parcă în joacă), dar și -ba chiar adeseori - lovituri fatale sau extrem de dure date de Dumnezeu cavalerilor dușmani ai călugărilor și sfinților.

Toate textele amintite realizează un climat, o atmosferă „caracteristică”, în care sîntem ispitiți să opunem barbaria feudală sfințeniei călugărilor și brutalitatea deprimantă a secolului viziunii lor asupra veșniciei. Într-adevăr, aceasta este ideea lor, exprimată atît prin formule, cît și prin rituri. Negreșit, vom pătrunde în „anul o mie”

Note:

1- Restul este opera episcopilor și a clericilor canonici, care au în bună măsură aceeași viziune despre lume, dar pe care anumite nuanțe îi deosebesc de călugări.

plecînd de la acest tip de situație (violența cavalerilor urmată de pocăință) și de la această idee (în mănăstire, totul ține de o altă ordine). Totuși, ne putem da seama că nu este singura situație posibilă: viața socială nu este alcătuită numai din relația dintre călugări și cavaleri, iar, pe de altă parte, însăși această relație este relativ complexă, greu de redus prin analiză la o formulă unică. Mitul potrivit căruia călugării duc de nas pe toată lumea pentru a pune mîna pe pămînturi trece peste faptul că dania este o practică absolut *curentă* în religia epocii. Cel al barbariei feudale absolute nu ține seama nici de ea, nici de vreuna dintre implicațiile ei. În plus, presupune un naufragiu total al oricărui tip de civilizație, fie ea antică sau carolingiană, nelăsînd loc decît „instinctelor violente”. Să ne întoarcem deci la ce s-a întîmplat după Carol cel Mare, pentru a putea contextualiza mai bine „lupta” călugărilor.

1. De la Carol cel Mare la Odilon de Cluny

A cunoscut Europa, după epoca marilor Carolingieni (751-888), un haos „feudal” sau, în orice caz, o întoarcere la violență și la structurile cele mai elementare, înrudiri și clientele, fără alte legături sociale sau politice? Acest feudalism mitic nu este nimic altceva decît un Ev Mediu culminant, paroxistic, momentul în care trăsăturile sale sînt cele mai accentuate.

În chiar inima Evului Mediu ?

Gîndirea noastră este prea înrobîtă de această noțiune de Ev Mediu, care se acordă prea bine cu marele scenariu al lui Michelet privitor la anul o mie. Chiar și la istoricii cei mai puțin înclinați să creadă că anul o mie a fost unul critic, marcat la început de spaime, apoi de o mare ușurare rămîne ceva din scenariul său axat pe moarte și reînviere. Noțiunea de Ev Mediu a început să fie întrebuintată în mod curent abia prin 1835. Voltaire nu a folosit-o nici măcar o dată în al său *Eseu despre moravuri* din 1755 ; cel care o popularizează este Michelet, prin cartea sa de *Istorie a Franței* (1833). Se construiește apoi, spre folosința manualelor și a universităților, o perioadă de o mie de ani ce se întinde de la căderea Imperiului Roman de Apus (476 : îndepartarea lui Romulus Augustus) pînă la Renaștere, marcată de descoperirea Americii (1492), inventarea tiparului (1438) sau începutul războaielor din Italia (1495)¹. În total o mie de ani, cuprinși între 500 și 1500, cu anul 1000 așezat exact la mijloc.

Or, însăși ideea de Ev Mediu presupune o lungă paranteză de barbarie cuprinsă între două civilizații: romanitatea dispare vreme de o mie de ani,

după care renaște. Dacă totuși vrem să aruncăm o privire mai de aproape asupra perioadei, să-i adăugăm evoluții și nuanțe, ne simțim ispițiți să facem puțină geometrie: ceea ce mai rămânea din civilizația romană în anul 500 trebuie să mai suporte, încă cinci secole de degradare, în timp ce Renașterea poate germina deja de cinci secole. Anul o mie devine atunci un nivel de referință: este momentul în care se atinge pragul cel mai de jos, iar tendința se inversează. Cum spune unul dintre personajele lui Giraudoux: „este ceea ce numim zorii”... Iar prin Raoul Glaber vedem tocmai primăvara lumii, datorată regilor din noile dinastii, și albul veșmînt al bisericilor. Anul o mie, an zero al Europei. Atunci cînd Robert Fossier și Georges Duby scriu *Copilăria Europei (secolele X-XII)* și *Adolescența creștinătății occidentale (980-1140)*, titlurile sînt frumoase, însă expresiile perpetuează paradigma în mințile oamenilor. Tentația este mai redusă în Germania și Anglia deoarece istoria politică oferă ca reper alte date : încoronarea lui Otto în 962 vine după o perioadă de constituire a Saxoniei care începe în 919, iar cucerirea din 1066 organizează în jurul ei întreaga istorie a Angliei. În nici una dintre cele două țări nu există această lungă eclipsă a regilor datorată „feudalității”. În Franța, regalitatea o duce prost de la moartea lui Carol cel Pleșuv (877) pînă la venirea la tron a lui Ludovic al VI-lea (1108). Există deci un gol de două secole, iar anul 1000 se găsește exact la mijloc. O sută de ani pentru agonia unei dinastii² și încă o sută pentru bijbielile celei noi (Capetienii, pînă în 1108). Uns rege în 987, Hugo Capet nimerește, practic, drept în mie ! Iar episcopii de la Charroux (989) sînt chiar mai aproape de această cifră... Pentru istoric, capcana este diabolică: el poate vorbi despre Franția care moare pentru ca Franța să se poată naște. S-ar zice că urmașii lui Hugo Capet au întemeiat un regat creștin, la fel ca noii regi de la răsărit și miazănoapte : Ștefan în Ungaria, Mieszko în Polonia, Olaf Tryggvasson în Norvegia, Vladimir în Rusia...

Note:

- 1- în afară de cazul cînd se preferă căderea Constantinopolului (1453), care se suprapune cu ultima bătălie din Războiul de o Sută de Ani.
2. Nuanțe, *infra*, pp. 244-249.

Așadar „Galia” ar fi sters complet trecutul roman și carolingian. Importanta lucrare a lui Marc Bloch despre *Societatea feudală* (1939, 1940) dramatizează ruptura din anii 880-920, datorată în special invaziilor normande. În acel moment ar începe *prima epocă* feudală, în care totul s-ar reduce la minim (economie închisă, societate minimală, mentalitate rustică); între 900 și 1050 ar urma un fel de stagnare, după care dinamismul ar învinge.

În realitate, cronologia și dinamismul lui Marc Bloch nu sînt chiar așa de originale¹. Pentru el, ca și pentru contemporanii lui, secolul al X-lea este întotdeauna unul de fier, iar expunerile lor în care pacea lui Dumnezeu apare ca o redeșteptare a civilizației și un preludiu la secolul al XI-lea vin exact atunci cînd este nevoie de ele. Nu trebuie să neglijăm influența acestor mari repere și periodizări de ansamblu asupra organizării anchetelor istorice. La ce bun să insiști asupra surselor carolingiene ale păcii lui Dumnezeu cîtă vreme nu ești german? Cum să vezi indicii de dezvoltare și de relativă prosperitate într-o lume în care regele este slab, iar castelanii pretind să vegheze la siguranța drumurilor?

Folosindu-se de termeni precum Evul Mediu sau de alte noțiuni de același tip, gîndirea istorică se leagă singură de mîini și de picioare. Numai două cuvinte despre 500 și 1500, datele de început și de sfîrșit ale acestuia. Pentru declinul lumii romane „clasice”, 500 vine foarte tîrziu! Despre o criză gravă și mutații considerabile putem vorbi cu îndreptățire încă din secolul al III-lea. Este vorba despre „nașterea unei Antichități tîrzii” creștine și romane, de care „anul o mie” nu este separat prin nici o ruptură radicală. Ar exista totuși destule lucruri de relatat: involuții și „renașteri” ale culturii scrise, redefiniri de popoare în jurul unor regi precum Clovis sau al unor duci regionali și, ca trăsătură generală, o tendință de îndepărtare între Orientul roman și Occidentul roman. Încetul cu încetul, Galia ajunge să fie centrul acestuia din urmă, în timp ce Roma devine hotarul și puntea lui de legătură cu Orientul. „Europa, scria Marc Bloch, este o creație a Evului Mediu timpuriu” - și lucrul este foarte adevărat. Se face oare această creație cu prețul unei regresii culturale și morale, ca urmare în special a

Note:

1. El reia paradigma stabilită în jurul anilor 1830, însă o îmbogățește printr-o istorie economică, prin intuiții pătrunzătoare și considerații geniale asupra mentalităților și a relațiilor sociale.

unei pătrunderi a moravurilor germanice ? O asemenea idee ține, cel puțin pe trei sferturi, de mitologia modernă. Să fie adevărat că, în anul 1000, Europa și centrul ei, Franța, sînt mai puțin civilizate decît erau în 500 sau în 200 ? Este foarte discutabil. Orașele sînt mai puțin frumoase, iar administrația mai puțin puternică ; monedele -de-a dreptul urîte, fabricate din argint cu multe impurități¹, față de galbenii și de mărunțișul din aur care, printre alte piese, încă mai circulau în 500. în schimb, „Evul Mediu timpuriu" a fost remarcabil din punct de vedere tehnic, excelînd în fabricarea de săbii, în călărie, în construirea fortificațiilor de pămînt, din lemn și, nu peste multă vreme, din piatră. La fel și în tehnicile agricole, unde a inventat jugul, care scutește din efortul boilor. Moara² s-a răspîndit, iar plugul s-a perfecționat. Este adevărat, în „inima Evului Mediu" nu există atîția savanți ca în Antichitatea clasică, în ciuda celebrului Gerbert³. Nici metafizician de forța sau teolog de talia sfîntului Augustin. Perioada are însă alte atuuri care Antichității clasice îi lipseau - lucru valabil mai cu seamă în Galia. Cît privește sistemul său social, acesta este marcat, poate, de răzbunările și de numeroasele abuzuri ale seniorilor, însoțite însă de o anumită cultivare a dreptului și a păcii. în plus, ceea ce numim „serbie" este un lucru mult mai puțin inuman decît comerțul cu sclavi, foarte răspîndit pe vremea marilor împărați ai Romei. în 1500, la toate capitolele, am găsi o Europă mai performantă decît fusese Imperiul Roman. „Renașterea" atît de aclamată atunci este un slogan al intelectualilor dornici să se demarce de generațiile scolastice care i-au precedat în mod direct și cărora le datorează însuși elanul ce le-a permis să meargă mai departe. Pentru ei, întreaga semnificație pozitivă a întoarcerii la Antichitate constă într-o anumită revendicare a libertății de spirit, a deschiderii spre alte limbi decît latina (greaca, ebraica) și spre plăcerile trupului. De altfel, asemenea revendicări pornind de la Roma antică se mai văzuseră, episodic, începînd cu secolul al XH-lea. La fel se întîmplă, probabil, în cazul unui Vilgard din Ravena și al unor „epicurieni" reali sau potențiali, încă de pe vremea lui Raoul Glaber.

Note:

1. Vezi J. Lafanurie, „Numismatique...".
2. E. Champion, *Moulins et meuniers carolingiens...*
3. Despre acesta: *Gerbert l'Europeen...*, *Autour de Gerbert d'Aurillac...*, și P. Riche, *Gerbert...*

Noțiunea de Ev Mediu nu are relevanță decât în anumite condiții și în cadrul unei istorii a studiilor umaniste și a științelor - situație în care ar trebui, probabil, mutată pe făgașul secolelor III-XII. În schimb, faptul de a aplica această etichetă tuturor aspectelor a o mie de ani de istorie europeană duce cu siguranță la erori. În egală măsură, de altfel, cuvinte precum „Roma” și „romanitate”, creștinism și păgânism, republică și imperiu conțin tot ce vrem, inclusiv contrariul... Ce pot să însemne „romanitatea sudului” sau „romanitatea anului o mie”, evocate de unii autori recenți? Nimic precis, dacă nu cumva revendicarea unei identități. În jurul anului o mie, apartenența la „cultura latină” e cam același lucru cu apartenența noastră la „cultura franceză” : se schimbă repede și fiecare o înțelege cum vrea.

Cultivată la început de către adepții gândirii libere, adversari ai Bisericii, noțiunea de Ev Mediu cunoaște totuși un mare succes la apologetii de mai târziu ai acesteia. Ei defăimează fără temei secolele de barbarie pentru a scoate în evidență rolul tutelar și salvator al Bisericii. Priviți epoca merovingiană: pînă și atît de puțin clericalul Augustin Thierry¹ îl proslăvește pe episcopul Gregoire de Tours, creștin catolic eretic, cultivat și senin, prin comparație cu regele Hilperik (Chilperic), brutal, incult, cu sufletul încă asemenea cu „pădurea germanică” din care ar fi ieșit Merovingienii. În inima Evului Mediu, flamura civilizației rămîne înălțată doar în marea scenă a Bisericii. Ea este jucată de mai multe ori: Odilon de Cluny și Fulbert de Chartres se împotrivesc rînd pe rînd barbariei cavalerilor, în tabloul lui Jean-Paul Laurens, episcopii care îl excomunică pe Robert cel Pios au stins luminările, lăsîndu-l singur (alături de soția sa) în noaptea Evului Mediu... Pacea lui Dumnezeu nu este decât una dintre multele reprezentări ale acestei scene. Istoria, sau mai curînd mitologia ei, constituie tabloul central al întregului „Ev Mediu” : o lumină în adîncul tenebrelor. Dacă anul o mie este un solstițiu de iarnă, pacea lui Dumnezeu este Crăciunul. Într-un anumit fel, însăși ideea de Ev Mediu este perfect făcută pentru a pune permanent în valoare Biserica.

Note:

1. *Recit des temps merovingiens* (1840). De semnalat și influența acestui autor asupra istoriei „cele de-a treia stări” : el se înflăcărează în fața comunelor din secolul al X-lea și a ridicării locuitorilor din Laon împotriva episcopului lor (1111); în 1857, Semichon îi răspunde apărînd rolul social jucat de Biserică prin instaurarea păcii lui Dumnezeu.

Pentru aceasta însă, este necesar să înălțăm un perete etanș între ea și barbaria germanică sau feudală. Trebuie ca punțile să fie tăiate sau cel puțin ca o parte a Bisericii (de pildă Cluny) să rămână neatinsă, iar un nucleu dur al religiei creștine să fie cruțat de orice influență a epocii. Este deci important să se *conteste* profunzimea legăturilor dintre creștinism și „Evul Mediu timpuriu”. Căci, la urma urmelor, după șase secole de creștinism instituționalizat, cum poate o societate să se dedea la răzbunări și la tot soiul de cruzimi, cum poate ea să mențină atîta nedreptate socială ? Pentru conștiințele creștine, întrebarea devine mai puțin supărătoare atunci cînd se limitează la barbarie, cum propun și eu să se facă, însă rămîne totuși jenantă, căci închide gura unei anumite apologetici.

Civilizația carolingiană

Dacă ar trebui să păstrăm cel puțin ideea unei barbarii a secolului al X-lea n-ar fi „din vina lui Carol cel Mare”, ci din cauza eșecului său final, un eșec care nu s-ar limita la domeniul politic - unde este evident -, ci s-ar întinde asupra întregului său proiect de creștinare socială în profunzime și de moralizare a lumii - din care ar trebui ca, după 888, nimic să nu mai supraviețuiască Imperiului. Carol (768-814) și fiul său Ludovic cel Pios (814-840) concep sau mai curînd reiau și organizează un fel de „proiect de societate”, în colaborare cu episcopii și conții. „Pacea lui Dumnezeu, care covîrșește orice minte” (sfîntul Pavel, *Filipeni* 4, 7), reprezintă idealul final - este vorba despre lumea de dincolo - de a fi veșnic alături de Dumnezeu. Aici, pe pămînt, trebuie să domnească ordinea și dreptatea, pentru ca dezbinarea și păcatul să nu pună nimic în primejdie. Tuturor conducătorilor creștini - regele și credindioșii săi (marii vasali), asociați menirii, sarcinilor și răspunderilor sale - le revine un fel de misiune civilizatoare. Așa se explică formulările din 829, preluate în bună măsură din Antichitatea tîrzie și reluate în anii 990 de Abbon de Fleury.

Însă Carol cel Mare nu a fost adus la tron, iar apoi încununat cu coroana imperială¹ ca urmare a prezentării unui program de guvernare. El este fiu de rege, vlăstar a mai multe mari neamuri aristocratice. Familia din care se trage s-a impus în fața altora prin

Note:

1. A se vedea frumoasele lucrări ale lui R. Folz, *Le Couronnement imperial...* și P. Riche, *La Vie quotidienne...*

relații de forță și așezându-se în fruntea unui stat romano-barbar preexistent, a fîscului (domeniului public) și a armatei lui. Regiunea cuprinsă între Loara și Rin, principalul său punct de sprijin, se află în centrul acestei Europe care își conturează încetul cu încetul noua geopolitică. Zona fiind înțesată de domenii, regele este bogat datorită muncii țăranilor șerbi sau aproape șerbi. Bogăția lui e sporită de prada obținută în unele campanii militare (întrerupte de negocieri și tranzacții). Tributoarele și jafurile îi susțin efortul cultural și religios, adică programul viitoare „păci a lui Dumnezeu”.

Secolul al XVIII-lea (Voltaire, Mably) l-a luat adesea pe Carol cel Mare drept un conducător ce se sprijinea pe „poporul francez”, pe armată și pe adunarea generală. Mergînd pînă la a pune pe seama lui instituția arhaică a stărilor generale, la care în 1789 va fi suficient să se revină... în realitate, adunarea judecătorească generală organizată cu prilejul intrării în campanie (primăvara) sau cele convocate la alte date, în special pe timpul lui Ludovic cel Pios, nu sînt niște întruniri de mari proporții. Marii laici și prelații discută - sau, mai precis, ascultă poruncile regelui - cu ușile închise. Adunarea judecătorească generală și conciliul tind oarecum să se confunde, fără să fie însă vorba de întruniri „populare”. Atenție la mitul adunărilor uriașe și antisenioriale, care a falsificat studiarea adunărilor judecătorești carolingiene și o perturbă încă pe cea a conciliilor de pace din secolul al XI-lea care, la urma urmei, sînt oarecum înrudite cu primele.

Cu siguranță, anularea „șerbiilor nedrepte”, îndreptarea relelor pricinuite „sărăcilor” de către „cei puternici” figurează în programul guvernării carolingiene, mai cu seamă pe timpul lui Ludovic cel Pios. Însă nu este vorba de abolirea oricărei șerbii și nici de contestarea diferențelor de potențial social. Dimpotrivă, guvernarea îi folosește pe cei puternici drept mediatori ai autorității ei, deseori întărindu-i cu aceeași ocazie, iar poruncile despre care am vorbit adineaori se pierd oarecum (sau cu totul ?) în mijlocul unei legislații stufoase - legislație în care găsim *atît* dreptul moștenitorilor asupra pămînturilor ce le revin, *cît și* dreptul bisericilor de a le contesta moștenirea în numele miluirii țăranilor sau al arendelor pe termen lung ajunse la capăt. Uneori, apărarea „sărăcilor” nu pare să fie decît numele de cod, masca sub care sînt apărute proprietățile ecleziastice, consacrate în principiu ajutorului social. Cu toate acestea, nu trebuie să subestimăm porunca adresată regilor și tuturor înalților

aristocrați pe care și-i alătură în îndeplinirea misiunii lor. Orice cîrmuire

trebuie să-și conceapă propriul rol ca pe un serviciu militar creștin („miliție”) și să vină în apărarea celor sărmani și a orfanilor. De aceea, nu voi șovăi să vorbesc despre o „civilizație carolingiană a moravurilor”, fondată în largă măsură pe Biblie¹ și pe cultura romană. Nobilimea astfel muștrluită formează, la modul ideal, o cavalerie; de altfel, nobilii au deja toată vaza acestei caste, adică arme și cai de paradă, însă și duritatea ei socială, căci, după porunci strașnice și cuvinte frumoase, li se lasă destulă libertate de manevră...

Există un stat carolingian pe care uneori îl distingem destul de greu de Biserică, atât de concertate le sînt acțiunile și de împletite interesele, atât de importantă este implicarea episcopilor în grupurile de presiune din palat sau din comunitate și atât de multe avertismentele adresate lor de către rege. Pentru Carol cel Mare, este esențial ca aristocrația imperiului să fie instruită în palatul său și, în privința episcopilor, ca preoții de țară să fie instruiți la rîndul lor pe lîngă aceștia. Marile porunci creștine trebuie transmise populației, care trebuie ținută în respectul față de Dumnezeu și de sfinți, în teama mîntuitoare de Judecata ce urmează morții. Or, încet-încet, parohiile rurale se înmulțesc. În timpul lui Gregoire de Tours (secolul al VI-lea), focarele de creștinism se găseau toate în orașe sau la porțile lor. Încă înainte de epoca lui Carol cel Mare, parohiile din tîrguri (*viei*) și mănăstirile rurale au început să se răspîndească, iar acum (secolul al IX-lea), există o nouă generație de capele beneficiind sau nu de statutul de parohii, însă înțesînd tot mai mult diocesele² - și mișcarea va continua pînă în secolul al XH-lea. Astfel îneît, în jurul anului o mie, nu se mai poate vorbi de cîteva focare de creștinism pierdute într-o lume „rustică”, precum în secolul al VI-lea³. Episcopii se sprijină acum pe o adevărată organizație diocesană. Vechea școală a secolului al XIX-lea a insistat prea mult pe opoziția dintre proiectul creștin și imperial „himeric” de la vîrfurile statului și inerția sau sălbăticia lumii... De fapt, scrisul, ca și banii, irigă deja viața socială a ținuturilor (*pagi*). Conților și episcopilor

Note:

1. Vezi B. Smalley, *The Study...* și P. Riche, G. Lobrichon (coord.), *La Bible au Moyen Âge*.
2. Vezi M. Aubrun, *La Paroisse...*, și exemplul diocesei din Limoges: *Le Diocese...*
3. P. Brown, *Le Culte des saints...*

nu le rămîne decît să revigoreze și, în unele cazuri, să reorganizeze la ordinul venit de sus o justiție publică tradițională. Prin aceasta, ca și prin drepturile senioriale, ei își perpetuează controlul social. în jurul lor, nobilimea constituie o clasă socială foarte puternică și foarte veche, a cărei perenitate a fost întrevăzută odinioară de Fustei de Coulanges și demonstrată recent de Karl Ferdinand Werner¹. Putem numi o astfel de societate „antichizantă”, tntrucît puterea socială înseamnă mai mult pentru ordinea ei decît o administrație în sensul propriu al cuvîntului. însă această societate axe deja rituri și obiceiuri specific „vasalice” și „feudale”, ba chiar cavalierești². Cît privește statutul celor dominați, serbia este în principiu o supunere foarte strictă, însă viața în comunități sau pe moșiile arendate o face totuși mult diferită de *sclavie* și, în același timp, mult mai avantajoasă decît aceasta atît pentru senior, cît și pentru țăran.

Șerbii secolului al IX-lea, bărbați și femei, pot astfel să crească și să se înmulțească în cadrul și sub garanția unei căsătorii identice cu a celorlalți creștini. Referitor la acest subiect, avem unele aprecieri generale pornind de la cîteva mari polipticuri, precum cel de la Saint-Victor din Marsilia, admirabil studiat de Monique Zerner³. Ținînd cont de vîrsta copiilor și de alcătuirea familiilor de țărani, distingem o populație fecundă (femeile au între cincisprezece și treizeci de ani), fiecare cuplu ducînd pînă la maturitate cam trei copii. Tendința este așadar net favorabilă, comentează Pierre Toubert⁴, și, judecînd după acest avînt, populația ar trebui să se dubleze în răstimp de aproximativ un secol (între o jumătate de secol și un secol și jumătate). Totuși, încă din secolul al IX-lea, lipsurile și foametea încep să secere, așa că acest tablou optimist trebuie nuanțat.

Căderea marilor carolingieni a schimbat cu ceva tendința moderată de creștere demografică? Se pare că nu. în ciuda unor mari neregularități climatice, secolele al X-lea și al XI-lea sînt marcate de o ușoară încălzire (în medie între unu și două grade) care nu este defavorabilă. Iar marea foamete din anii 1031-1033, oricît de crudă s-ar arăta și oricît de impresionant ar fi descrisă, nu pare să schimbe această tendință.

Note:s

1. K.F. Werner, *Naissance de la noblesse...*
2. D. Barthelemy, „La chevalerie carolingienne”, în *La Mutation...*, capitolul VI.
3. M. Zerner, „Enfants et jeunes...”.
4. P. Toubert, „Le moment carolingien...”.

Impozitele seniorilor și fiscalitățile de toate felurile nu par să împiedice cu nimic dezvoltarea rurală și proto-urbană care, începînd cu secolul al VH-lea, se conturează deja între Loara și Rin. Dimpotrivă, o stimulează. Istoricii din secolul XX au observat numărul mare de piețe (*portus*) și amploarea schimburilor internaționale în secolul al IX-lea. Sînt bătute și circulă o sumedenie de monede regale. Neguțătorii se află sub protecția regelui și a conților, iar uneori direct sub cea a episcopilor.

Reforma moravurilor și reforma călugărilor

Problema nu constă numai în a stabili că a existat o ordine carolingiană, ci și în a o defini, în a nu o reduce la un proiect al conducătorilor, superficial și efemer. Formulate și reformulate la vîrf, în palatele dintre Sena și Rin, reforma carolingiană a moravurilor și reforma călugărilor nu sînt puse în aplicare nici rapid, și nici pînă la capăt, lăsînd însă urme în bibliotecile catedralelor și ale mănăstirilor. Sub cenușa imperiului, focul reformator va mocni o vreme înainte de a aprinde un fel de incendiu al anului o mie, pentru care pacea lui Dumnezeu va constitui și ea un focar.

Carol cel Mare, Ludovic cel Pios și sfinții lor emit atît chemări la ordinea creștină anterioară, cît și directive noi. Ei hotărăsc care dintre învățăturile creștine și romano-barbare vor fi transmise mai departe, care vor fi lăsate să se piardă și care vor fi modificate.

Cultul sfinților prin intermediul relicvelor căpătase deja o amploare considerabilă. Ei îl orientează și îl canalizează în direcția sfinților morți, înlesnind trecerea spre Galia a relicvelor mai multor martiri, aduse de la Roma¹.

De la Evul Mediu timpuriu au moștenit o justiție bazată pe împăcare, o dată cu piesele scrise folosite de ea și cu jurămintele impuse celor două părți în caz că se întîmpinau greutăți serioase în discuții, jurăminte care sînt însă adesea sperjururi. Pentru a evita acest ultim inconvenient ei încurajează, mai curînd decît duelurile, judecățile lui Dumnezeu : proba fierului încins sau a apei clocotite.

Note:

1 Vezi studiile scrise de P. Geary, *Le Voi des reliques...*; M. van Uytvanghe, „Le culte des saints...” ; A. Guerreau-Jalabert, „Sur les structures de parente...” și „Prohibitions canoniques...”, N. Hermann-Mascard, *Les Reliques des saints...*

Carolingienii sînt foarte preocupați de răzbunare (*faide*, ură de moarte). Capitulariile (decretele) lor o interzic în mod regulat, amenințîndu-i cu exilul pe cei care i se dedau. Și, într-adevăr, sub cîrmuirea lor și a conților supuși lor, „războaiele private” par să piardă teren. Trebuie spus că saxonii și sarazinii le cam dau de lucru bătă-ioșilor, iar luptele între facțiuni dezbină palatul lui Ludovic cel Pios.

Însă răzbunarea nu stîrnește mai multe griji decît incestul, a cărui reprimare cade mai ales în seama episcopilor. Aceștia reamintesc exigența creștină a indisolubilității căsătoriei și redefinesc incestul, care înseamnă să te însori cu o verișoară mai apropiată de „spița a șaptea”, adică totuși foarte îndepărtată¹. Răzbunare, incest: păcatele care se înmulțesc în vremea lui Raoul Glaber și din cauza cărora Dumnezeu, printr-o foamete cumplită, îi avertizează pe oameni că trebuie să se îndrepte sînt tocmai cele considerate mai grave de Biserica francă ce îl înconjură pe Carol cel Mare. În 817, făcîndu-se apel la autoritatea lui Ludovic cel Pios, unele perversiuni morale ale înaltului cler sînt atacate sub numele de „erezii simoniace”. Prelaților li se poruncește să nu poarte arme, să nu vîneze, iar ei se leapădă în mare grabă de aceste prea seculare obiceiuri cavaleresti... Oare, pentru a-și ocupa timpul, nu au cărțile și, în plus, rugăciunea, studiul și chiar plăcerea pentru legăturile scumpe? Nu trebuie să se îngrijească fără răgaz de moralitatea canonicilor, a prelaților și a oițelor („enoriașilor”) din dioceză? Nu sînt ei datori să țină anual un sinod diocezan în care să-i strîngă pe preoți și chiar să-i ațîțe pe cei care denunță abaterile de la poruncile creștine (lucrurile în ziua de duminică, superstițiile), să impună prin urmare proba apei reci și mai ales o serie de penitențe publice și tarifate - altfel spus posturi, abstinence, pelerinaje - pentru greșelile publice...?

Pentru creștinismul occidental, secolul al IX-lea reprezintă o etapă importantă, deoarece acesta este momentul în care întreaga organizație ecleziastică seculară capătă o nouă consistență. Acum, diocezele sînt clar grupate în provincii ecleziastice ale căror metropole (Reims, Sens, Rouen, Tours, Bourges, Bordeaux, Auch, Narbonne, Arles, Vienne, Lyon...) sînt reședințele unor arhiepiscopi care, din timp în timp, reunesc în jurul lor concilii provinciale. Pînă la sfîrșitul secolului al X-lea, această structură rămîne importantă, chiar dacă

grupările preferențiale de episcopi realizate cu prilejul unor astfel de concilii nu sînt de fiecare dată întru totul provinciale; există un anumit fracționism sau o anumită interprovincialitate.

Aventura carolingiană are însă repercusiuni decisive (aș fi putut chiar să încep totul de aici) în ceea ce privește primatul papei și definirea în jurul acestuia a unei arii creștine occidentale. Papii, desprinși de Bizanț prin mijlocirea crizei iconoclaste, i-au chemat pe franci în Italia și i-au acordat lui Carol cel Mare o coroană imperială care îi pune în valoare pe ei înșiși ca parteneri privilegiați. Chiar umbriți de Carol cel Mare și de fiul său, Ludovic, și chiar exilați la granița de sud-est a creștinătății latine, papii au încă de jucat un rol important. Lucru care se va vedea foarte repede, la primul semn de slăbiciune dat de dinastia carolingiană, prin Nicolae I (858-867). Fără voia lui, acest papă îi dă patriarhului de Constantinopole, Fotie I, ideea de a crea o anumită tensiune în relațiile cu el pentru a semăna mai bine cu un papă al Orientului¹. Și cu toate că, în cursul secolului al X-lea², Sfîntul Scaun are parte și de bune, și de rele, nimic nu mai este ca înainte de Carolingieni: pentru Galii, ca și pentru aproape întreg Occidentul, Roma rămîne un reper superior, de care conciliile păcii lui Dumnezeu vor trebui să țină seama³. Prestigiul ei a ieșit întărit pe termen lung din secolul carolingian. S-au păstrat colecții canonice (culegeri de decrete ecleziastice) care fac foarte adesea referire la vechii papi. Chiar slăbiți și criticați, papii din secolul al X-lea și de la începutul celui de al XI-lea rămîn repere indiscutabile atunci cînd este vorba de iertarea marilor păcătoși sau de patronarea de departe a marilor mănăstiri (Vezelay, Cluny). Iar imperiul reconstituit în 962, cu care Otto al III-lea se laudă chiar în anul o mie, își va relua parteneriatul cu papalitatea. În sfîrșit, episodului carolingian i se acordă un rol decisiv în transformarea regulii sfîntului Benedict într-o lege pentru toți călugării. Ceea ce este adevărat, însă trebuie făcute două nuanțări importante : pe de o parte, ea se bucura deja de un mare succes, iar pe de altă parte, impulsionată este nu atît regula în sine, cît o anumită manieră de a concepe și de a statornici rînduiei care să o completeze, specifică lui Benedict din Aniane.

Note:

1. Această problemă va reapărea în 1024 (Raoul Glaber, IV, 2-4, pp. 226-230) și mai ales cu ocazia schismei din 1054.

2. Vezi *Dictionnaire historique de la papalite*, Fayard, Paris, 1994. ³- Vezi *infra*, p. 444.

în societate, călugării reprezintă creștinii desăvârșiți. Ei le-au urmat martirilor în rolul de eroi și de reper sfânt prin suferințele pe care și le provoacă singuri în cadrul ascezei, cum o afirmă un text faimos al lui Ioan Casian, încă citat în jurul anului o mie. Sînt penitenți care își ispășesc atît propriile păcate, cît și pe cele ale poporului. Este prima lor vocație și cea mai importantă, exprimată în *Viețile Părinților* din pustia egipteană (începînd cu secolul al III-lea) sau din pădurile Galiei. La drept vorbind, această vocație nu-i pune în fruntea societății, ci în afara sau la marginea ei. Și tocmai marginalitatea lor realizează o anumită solidarizare între ei și ceilalți creștini, care se știu susținuți spiritual și au grijă ca monahii să supraviețuiască : marii sihastri, ca și micile grupuri ale celor care renunțau la lume, au fost deopotrivă absenți și prezenți în Antichitatea tîrzie și în Evul Mediu foarte timpuriu. Pe vremea aceea, distincția care îi separa de episcopi și de clericii grupați în mod canonic¹ în jurul lor era marcată foarte clar: ultimii erau preoți consacrați rugăciunii publice, educării, sprijinirii și supravegherii moravurilor creștine prin predică și penitență.

Cu toate acestea, și mai devreme în Occident decît în Orientul creștin, între cele două tipuri de oameni ai Bisericii s-a produs o apropiere, iar punțile dintre ei s-au înmulțit. Călugării trăiau din ce în ce mai des în comunități destul de numeroase. Încă din secolul al VI-lea, Galia este înțesată de mănăstiri, unele așezate în mijlocul cîmpiilor, altele în mahalalele orașelor, nici una ne fiind însă foarte izolată. Toate sînt veritabile sanctuare, dispunînd de relicve de sfinți în jurul cărora se desfășoară fastul și fervoarea unui cult ce nu conține nimic care să fie în mod special „păgîn”, întrucît decurge dintr-o mutație a Antichității tîrzii, admirabil descrisă de Peter Brown. Spre sfinți se îndreaptă pelerinajele, în preajma lor sînt îngropați morții - mai ales cei nobili -, iar călugării se roagă pentru ei. În sfîrșit, în special datorită influenței ținuturilor care trebuie creștinate și a irlandezilor, mănăstirile devin centre de viață creștină, fiecare cu școala și azilul ei pentru bolnavii nevoiași, ca și pentru nobilii aflați în trecere... Așezați acum în inima societății creștine și nu la marginea ei, călugării nu se mai vor „sfinți” în sensul propriu al cuvîntului; ei sînt doar slujitori ai sfinților dispăruți, tratați ca niște seniori și copleșiți cu averi pentru a asigura cultul acestora.

Note:

1. „Clericii canonici”, adică ceea ce numim „canonici”.

în secolul al VUI-lea, cînd regula sfîntului Benedict de Nursia, scrisă prin 530, devine principalul text de referință, călugării din Occident duc o viață mai liturgică și mai seniorială decît cea a micilor comunități pentru care era făcută această regulă. Ea are însă meritul discreției, în ambele sensuri ale cuvîntului: este scurtă și propovăduiește discernămîntul. Despre puterile abatelui, regula vorbește în termeni destul de generali. Firește, toți îi datorează supunere după ce l-au ales, dar se simte clar că textul este făcut pentru a-l scoate cu fața curată atunci cînd el este constrîns să facă anumite concesii: în funcție de circumstanțe și de călugări, abatele poate, de exemplu, să întrerupă postul. În ceea ce privește alegerea lui, se lasă o porțiță deschisă: abatele este ales de acea parte a călugărilor (care?) ce știe să dea „cel mai bun sfat”, la nevoie recurgîndu-se și la vecinii creștini (cu siguranță cei puternici)... Regula vorbește și despre organizarea timpului, împărțit între rugăciune și „lucru” (*ora et labora*).

Afirmația conform căreia călugării din Evul Mediu timpuriu ar fi „benedictini” necesită deci cîteva nuanțări. Regula nu reprezintă decretul care a pus bazele vieții monastice într-o serie de mănăstiri: acest tip de viață este o trăsătură fundamentală a civilizației creștine a cărei normă implicită precedă și depășește regula sfîntului Benedict -un „manual al începătorului”, cum singură se definește. Pe de altă parte, cuvintele ei simple se pretează la interpretări. Astfel, în secolele al VUI-lea și al IX-lea, rugăciunea pentru morți și pentru mîn-tuirea celor vii capătă o amploare și o somptuozitate nemaiaținse pînă atunci, iar unii călugări, ținîndu-și slujba în biserici splendide, sînt de acum înainte preoți. În schimb, munca se limitează la sarcini domestice, sociale, intelectuale (învățămint, copiere de manuscrise, medicină) sau chiar administrative (supravegherea șerbilor), cei care lucrează pămîntul „sfînților” fiind țărani. Culegeri de rînduieli monastice, înrudite între ele, însă specifice fiecărei mănăstiri, completează regula și pun ordine în toate aceste activități. Ca viitori călugări sînt „oferiți” copii, care trebuie și ei educați; mănăstirea înseamnă o întregă familie plus țesătura de relații sociale ce o înconjoară. În sfîrșit, aplicarea prescripțiilor regulii nu este foarte evidentă pretutindeni. Iar cultul închinat sfîntului Benedict nu este mai susținut decît altele, bineînțeles, cu excepția mănăstirii de la Fleury (astăzi Saint-Benoît-sur-Loire), unde sînt păstrate moaștele făcătoare de minuni ale acestui sfînt „mărturisitor”. În alte părți,

călugării slujesc înaintea de toate un sanctuar al sfântului Martin, Marțial sau Victor - pe scurt, al patronului care îi apără, ajută și (în aparițiile sale) dojenește pe ai săi.

Marile mănăstiri carolingiene, precum și cele ale anului o mie, sînt așadar centre de viață creștină relativ comparabile cu marile catedrale. Clericii „canonici” (canonicii) din aceste catedrale primesc porunci care îi apropie de modelul monastic; ei trebuie să trăiască în comunitate și să săvîrșească împreună o liturghie frumoasă, să țină o școală și un azil, în timp ce alți clerici, mai modești, împlinesc sarcinile propriu-zis pastorale (predică și oficiază tainele pentru popor). Față de călugări, canonicii au în plus cîteva mici privilegii: pot să beneficieze de un „venit” personal, să mănînce carne și să îmbrace haine de în. însă viața lor nu este definită altfel decît ca un monahism moderat. Asistați de înaltul cler care îi înconjoară, Carol cel Mare și fiul său Ludovic cel Pios dau decrete privitoare la acest subiect: canonicii trebuie să trăiască potrivit canoanelor, iar călugării să cunoască regula sfîntului Benedict. Ele revin cu regularitate printre alte sute de dispoziții ce vizează societatea creștină. S-a putut vorbi de aceea, și nu fără îndreptățire, de un *moralism carolingian*.

Creștinismul secolului al IX-lea¹ și al secolelor ce vor urma este conceput în bună măsură ca o disciplină. Trebuie subliniată această trăsătură, care nu este foarte evidentă pentru mințile noastre moderne! Credința înseamnă atît fidelitatea față de anumite norme, cît și încercarea de a te mîntui și de a transforma lumea. Ea poate fi doar cu greu separată de moravuri. În același timp, credința este și o cultură, păstrată într-o constelație de cărți fundamentale și însuflețită prin învățătură. Adevăratul episcop, adevăratul abate sînt oameni învățați ; „neciopliți” au scuzele lor, motiv pentru care se și spune că bunele intenții compensează anumite stîngăcii - însă în nici un caz că inima ar cunoaște mai bine decît rațiunea sau că ne-ar dispensa de știință. Se poate vorbi despre o renaștere carolingiană, însă cu condiția ca sub această denumire să admitem o cultură statică, limitată și controlată. Nu este vorba de dezbateri sau de o întoarcere

Cel mai bun studiu asupra acestui subiect mi se pare cel al regretatului J.-C. Picard, în J. Le Goff și R. Remond (coord.), *Histoire de la France religieuse...*, I, în care se vor putea citi cu cel mai mare folos contribuțiile lui A. Vauchez și J.-C. Schmitt asupra „creștinismului roman și galic” și asupra „superstițiilor”.

la profan, ca în cazul „marilor” renașteri (secolele al XH-lea și al XVI-lea), ci de o valorificare a literaturii creștine și de faptul că, pentru cei care se roagă (călugări și preoți), cartea trebuie să fie ceea ce sste calul pentru cei care luptă - un important simbol al statutului.

Moralismul carolingian consideră că, la fel ca tezaurele și tot soiul de alte bogății, cărțile nu sînt nicăieri mai folositoare decît în biserici¹. Cele mai frumoase prăzi ale lui Carol cel Mare, darurile Orientului sau ale papei, capodoperele artizanilor franci și surplusurile recoltelor - tot luxul din lume poate veni să se acumuleze aici. Și aceasta tocmai în virtutea încrederii pe care o inspiră niște comunități bine organizate sau a prestigiului pe care li—1 conferă - dis-culpindu-le într-o anumită măsură - o relicvă de primă importanță.

Anii 816 și 817 sînt considerați jaloane esențiale în istoria ordinii morale. 816 înseamnă „regula de la Aix-la-Chapelle”, iar pentru canonici - o serie de adunări și înțelegerea la care s-a ajuns. 817 este anul „capitulariului monastic” al lui Ludovic cel Pios. Ambele acte, inseparabile de un proiect de ansamblu vizînd poporul creștin, îl conduc spre mîntuire prin împăratul și clerul său.

în domeniul monastic, noutatea o reprezintă rolul jucat de un sfînt prieten cu Ludovic cel Pios, Benedict din Aniane. Acest got originar din Septimania (actualul Languedoc) a primit în regatul Aquitaniei mai multe mănăstiri, în care impune o respectare destul de strictă a regulii celui alt Benedict. Adică ceva mai multă asceză decît în splendidele mănăstiri pe care Carol cel Mare le încredințase unor abați de la curte, cum ar fi Saint-Riquier, încredințată lui Angilram. în 817 deci, aluzia la regula sfîntului Benedict este reluată, dar cu o măsură în plus: la Inden, în apropiere de Aix, Ludovic cel Pios întemeiază o mănăstire-pilot pe care i-o dă în seamă lui Benedict din Aniane pentru a o transforma într-o pepinieră de abați „reformatori” sau „regulați”, cu alte cuvinte care aduce moravurile monastice mai aproape de regulă.

însă, în secolul al IX-lea, această reformă nu obține decît un succes moderat. Unele mănăstiri întîrzie să adere la ea. Multe preferă să se declare abații de „canonici” pentru a se putea bucura de comoditățile „regulii de la Aix” și a se preta instalării de către rege sau de către marii seniori a unui abate „secular”.

Acesta, cleric sau laic, administrează domeniul în avantajul său personal, după ce a pus deoparte unele venituri rezervate canonicilor. Se înregistrează înstrăinări de bunuri în folosul abatelui secular și al clientelei sale precum și o relativă degenerare a vieții religioase. Nu că „abatele secular” sau „patronul” ar fi absolut lipsit de respect față de sfântul ale cărui relicve le apără și, în același timp, și le însușește, însă, orice s-ar spune, toate acestea aduc puțin a deturnare.

Cu puțin înaintea (dar și în timpul) pagubelor provocate de normanzi, mănăstirile intră frecvent în conflict cu vecinii lor laici, care sînt adesea chiar moștenitorii unor donatori anteriori. Începînd de la Carol Martel, există vechi certuri legate de bunuri sustrate și redistribuite, iar arhiepiscopul Hincmar de la Reims avertizează: cine îi pradă pe sfinți de pămînturile primite ca milostenie își adaugă la propriile păcate pe cele pentru a căror ispășire au fost dăruite... Călugării au luat asupra lor aceste păcate, așadar ele vor fi recuperate o dată cu pămîntul! La Fleury-sur-Loire, primul autor al *Minunilor sfîntului Bernard*, Adrevald, vorbește despre răz bunări divine împotriva cavalerilor care îi jefuiesc proprietățile sau îl înfruntă în procese. în Aquitania, împotriva acestor oameni sînt elaborate impresionante formule de blesteme monastice. Ne aflăm totuși *înainte* de „revoluția feudală”!

Mituri și realități ale „revoluției feudale”

Declinul Imperiului carolingian ar putea fi o poveste impresionantă, dacă ar fi vorba despre un stat centralizat. Există ceva shakespearian în luptele lui Ludovic cel Pios cu fiii săi sau ale acestora între ei și cu nepoții lor, desfășurate între 830 și 888. în aceeași perioadă apar normanzii și sarazinii¹. Iar conții se emancipează! De unde neliniștea istoricilor din vechea școală: barbaria va reveni în mare viteză într-o societate lipsită de spirit civic și țesută din legături de la om la om - între senior și vasal, între senior și șerb -, războaiele căpătînd și mai mult avînt acum, că existau și castele. Teoria celor trei ordine funcționale ale societății creștine - cu cei care se roagă, cei care luptă și cei care muncesc - apare în anii 870² în școlile catedrale (Auxerre) și monastice (Saint-Bertin). Să fie oare o întîmplare ?

Note:

1. Vezi L. Musset, *Les Invasions. Le second assaut...* și A. d'Haenens, *Les Invasions normandes...*

2. D. Iogna-Prat, „Le «baptême» du schema...”

Ruptura din anii 860-880¹ nu trebuie minimalizată. Fapt capital, pretutindeni încep să se construiască tot felul de fortificații, nu numai pentru (sau sub pretextul de) a ține piept normanzilor². De asemenea, nu trebuie să uităm suferințele și frământările prin care trece multă lume. Pe țărmurile Mării Nordului, ale Mării Mîneicii și ale Atlanticului, dezorganizarea trebuie să fi fost de proporții, în măsura în care ea nu va fi provocat o pustiire completă. Călugării au mutat relicvele sfinților spre interiorul țării, deseori cu prețul a mii de drumuri și trecînd prin felurite peripeții.

Regiuni precum Auvergne sau Burgundia nu au cunoscut însă nici un traumatism de genul acesta. Dimpotrivă, ele se îmbogățesc cu relicve refugiate sau cu altele noi, așezate în statui-relicvarii³. În cea mai mare parte a „ținuturilor”, familiile dominante își sporesc controlul. Ele continuă să întemeieze mănăstiri în spiritul reformei carolingiene (Vezelay), de unde provin episcopii și conții, abații și „vasalii regali” ; prin aceste familii trăiește deci și se prelungește ceea ce putem numi civilizația carolingiană. Contele Eccard d'Autun lasă moștenire apropiatilor săi tot atîtea cărți creștine și romane cîte săbii și arme de paradă.

La drept vorbind, distrugerea palatului carolingian ca embrion al unei guvernări regale puternice nu putea să provoace naufragiul acestei civilizații, care era departe de a rezida întru totul în el. Nu exista nici o mare bibliotecă centrală cu mii de cărți, ca în Constantinopole sau Bagdad, doar cîteva zeci de biblioteci de epis-copi sau abați, care abia dacă numărau vreo sută de cărți fiecare -aproape întotdeauna aceleași ... N-ar fi avut cum să ardă toate! Doar înalta aristocrație era cu adevărat legată de justiția de palat; slăbirea acesteia din urmă nu înseamnă neapărat și slăbirea justiției în diferite ținuturi, pe care tocmai înalta aristocrație continuă să o facă să funcționeze. Chiar zguduite, aceste structuri locale sînt la fel ca toate celelalte din secolul al IX-lea: puțin complicate și, cu siguranță, mai vulnerabile decît cele din epocile mai moderne, însă imposibil de distrus pînă la ultima și destul de ușor de refăcut. Defectele lor le conferă tot atîtea calități.

Pentru cronicarii anului o mie, apoi pentru cei din secolele al XI-lea și al XII-lea, istoria contemporană începe cam pe la 880,

Note:

1- Vezi L. Theis, *L'Heritage des Charles...*, pp. 37-75.

2. Vezi G. Fournier, *Le Château...*, pp. 38-40.

3. J. Hubert și M.-C. Hubert, „Piețe populaire ou paganisme?...”.

cu „năvălirile păgâne” care au însemnat jafuri și amenințări asupra țării lor. De unde construirea de castele unde domnesc de atunci înainte familiile senioriale ce se stabilesc acolo forțate de împrejurări. Puțini sînt cronicarii care cred că acești castelani s-ar fi ridicat din popor - doar secolul al XIX-lea s-a lăsat purtat de vise despre succesul soldaților din anul II (902 ?) ce ar fi apărut țara în locul cadrelor vlăguite ale Vechiului Regim. La originea unui neam mare, legendele medievale preferă mai curînd un tînăr nobil și valoros venit din alte părți, uneori chiar o căpetenie normandă, ca la Ardres, sau un vînător care știe să cîștige favorurile zînei Melusine, cum s-ar fi întîmplat la Lusignan¹... Cel mai adesea, ele evocă o căsătorie, un jurămint de vasalitate, o înrudire legînd acest prim gentilom de familiile nobile și regale de odinioară. După cît se pare, adevărata istorie nu e foarte departe de toate acestea: aristocrația imperiului a tins să se ramifice pe cale patriliniară în case cavaleresti înrădăcinate fiecare într-un comitat sau într-un mare domeniu. în secolul al XVII-lea însă, o istorie a Franței obnubilată de rege și de statul centralist a contestat retrospectiv legitimitatea acestor „princiipi stăpînitori de castele”. Totuși, în secolele al X-lea și al XI-lea, ei sînt legitimați din punct de vedere social și recunoscuți ca atare în cronici și în carte. Cînd seniorul domeniului Rochecorbon, din Touraine, își spune „cavaler prin mila lui Dumnezeu”, nu este vorba de o uzurpare a regelui sau a contelui din acea vreme : toate puterile sînt date sau îngăduite de Dumnezeu. în plus, însași ideea de cavalerie (*miliția*) o conține pe cea de apartenență la cavaleria regatului (*miliția Francorum*). în mica sa culegere canonică din anii 990, Abbon de Fleury recunoaște cavaleria ca legitimă atîta vreme cît slujește statul, păcătuind doar atunci cînd se dedă prădăciunilor².

O analiză istorică atentă a ceea ce s-a întîmplat în a doua jumătate a secolului al IX-lea sugerează că, nicăieri, nimic nu s-a făcut în totală izolare și improvizîndu-se de la început pînă la sfîrșit. Pe parcursul unei generații (între 843 și 888), întregul sistem politic a cunoscut o puternică mutație. Palatul regal slăbește ; ultima încercare

Note:

1. Vezi J. Le Goff, „Melusine, maternelle et defricheuse...”
2. Abbon de Fleury, canon L: *PL* 139, col. 506. Formulă preluată de la sfîntul Augustin. Abbon conchide că acești *militantes* trebuie plătiți și că faptul de a nu fi preot sau călugăr nu-ți dă dreptul să faci orice -precizare sugestivă într-o societate în care mănăstirile seamănă cu niște uzine de reciclare a deșeurilor morale (păcatele cavaleriei).

de a-l revigora cu adevărat eșuează în 884 o dată cu moartea regelui Carloman, nepotul lui Carol cel Pleșuv. În tot acest timp, unii conți își extind influența asupra mai multor comitate simultan, mai ales atunci când sînt și marchizi, adică răspund de regiuni expuse (mărci) precum Flandra, viitoarea Catalonie sau „Neustria” (ținuturile Loarei), încredințată de rege lui Robert cel Tare, strămoșul Capețienilor. Astfel de „principate” apar și în regiuni mai puțin importante strategic: ducatul Burgundiei, cel al Aquitaniei (disputat între mai mulți conți), Vermandois. Și, în sfîrșit, ultima venită în 911 prin întoarcerea și reintegrarea „piraților”, Normandia... Această mutație politică este greu de explicat dacă vorbim numai de „dezmembrarea” regatului sau de „patrimonializare”. Într-adevăr, grupînd comitatele, marchizii și ducii de la sfîrșitul secolului al IX-lea creează sau realcătuiesc, întărindu-le, entități regionale puternice: termenul de „regiona-lizare” nu ar fi foarte nepotrivit aici. Există o anumită intuiție în alegerea lui Michelet care, în a sa *Istorie a Franței* (1833), își oprește pana în dreptul secolului al X-lea pentru a zugrăvi, chiar înainte de anul o mie, tabloul provinciilor din acea vreme - deși, în cîteva locuri, visează cu ochii deschiși! Și, la drept vorbind, ce vrea să spună termenul „patrimonializare”? Oare regatele nu erau deja patrimonializate de către Carolingieni, care le împărțeau între ei?¹

Cu siguranță că principii regionali din secolul al X-lea nu sînt decît capii aristocrației din provincia lor. Vasalii lor se sprijină pe castele puternice, iar rivalii îi incomodează. Cu toate acestea, organizarea „carolingiană” de bază - sau mai curînd cea moștenită de secolul al IX-lea de la cele anterioare - se păstrează. În comitatele alcătuite de principi în secolul al X-lea există o justiție publică sau publico-feudală². Ea se debarasează de sofisticările venite de sus în secolul precedent. Și, fără îndoială, este mai puțin ambițioasă, neștiind cum să împiedice războaiele dintre castele. Totuși, le poate întrerupe, le poate frînge ritmul, iar argumentările și modul lor de desfășurare sînt gîndite anume pentru ea.

Este oare o epocă de creștere a opresiunii? Începînd cu secolul al XVII-lea, se vehiculează adesea ideea că în anul 1000 s-ar fi trecut de la o armată carolingiană de pedestrași la un monopol total al cavaleriei „împlătoșate”.

Voltaire speculează acest contrast³, pe

Note:

1- Nu fără a respecta anumite reguli, pînă la urmă.

2- Vezi *infra*, p. 313, pentru Poitou.

3- Voltaire, *Essai sur les moeurs...*

care Philippe Contamine ne obligă să-l nuanțăm¹. În primul rând, escadroanele de cavaleri - așa-numitele *scarae* - jucau un rol major încă din secolul al IX-lea (ca urmare, poate, a unei „revoluții a scărilor” sub domnia lui Carol Martel?). Apoi, pedestrașii sau infanteriștii joacă un rol important nu numai în „milițiile” păcii lui Dumnezeu, ci și în campaniile din secolele al X-lea și al XI-lea. Cavaleria nu căpătat importanță decât treptat, Philippe Contamine fiind în măsură să mai semnaleze un moment de intensă ascensiune a ei în anii... 1290, sub Filip cel Frumos ! Să ne temem chiar și de ideologia secolelor al X-lea și al XI-lea: apărarea țării este alibiul nobililor cavaleri, însă aceștia nu o asigură de unii singuri, având în plus și alte ocupații; armele și caii reprezintă mai curând *simbolurile* dominației lor sociale decât mijloacele ei exclusive.

Vorbind despre „revoluția feudală”, este prea ușor să pui toate nenorocirile anului o mie pe seama unei ascensiuni mai mult sau mai puțin recente a unei „clase de cavaleri” prin care s-ar înmulți păcatul. Peter Brown ar numi așa ceva un „model insuficient de sugestiv”...

Un naufragiu al civilizației ?

Cine vorbește despre „tirania” seniorilor și a cavalerilor castelani (sau a unor agenți ai conților și ai regelui) în secolele al X-lea și al XI-lea? Alți seniori, rivalii celor dintii: călugării, episcopii și canonicii, de care documentația noastră scrisă pe „teren” depinde în totalitate. Cartele cuprinzând donații de pământuri sau șerbi făcute de vecini puternici alternează cu însemnările și relatările de conflicte și procese cu ei. În primul caz, acești vecini puternici au aerul unor buni creștini; secolul al XIX-lea i-a luat adesea drept terorizații anului o mie, biete victime ale înșelătoriei unor călugări orgiastici, în cel de-al doilea, ei trec drept niște sălbatici în mijlocul cărora Biserica se zbate eroic. Avem aici niște personaje pentru marea scenă a păcii lui Dumnezeu. Important este ce reprezintă ele în realitate : donatori ai unui teren în litigiu care rezolvă un conflict, cu onorurile și beneficiile materiale și spirituale implicite milosteniei ; nobili preocupați să-și apere drepturile - sau imaginea pe care și-o fac despre ele - în fața unor călugări cărora le-ar plăcea să creadă că totul li se cuvine. Învățînd să citească și să redacteze carte,

călugării au găsit în cărțile de demult cuvîntul „tiranie”. Însuși faptul că îl scot în față în unele procese (începînd cu anii 920) dovedește că termenul face impresie. De vreme ce i se poate reproșa cuiva tirania înseamnă că societatea are o anumită idee despre drept, începînd însă cu secolul al XVII-lea, istoricii moderni au avut tendința să *obiectiveze* reproșul: de o parte și de alta a anului o mie, a fost epoca suveranităților dobîndite prin uzurpare, tiranice.

De fapt, în secolele al X-lea și al XI-lea, discuția pleacă de fiecare dată de la un anumit număr de taxe sau *obiceiuri*: drepturi legale pe care principii și seniorii castelanii, iar după ei un întreg șir de vasali, vor să le exercite asupra pămînturilor Bisericii și care în final sînt împărțite cu prețul unor mecanisme relativ complicate; tributuri pentru asigurarea protecției și a liniștii, garantate, se pare, de către cavaleri¹. Numite *saufement*, *tensement* sau *commendise*, ele reprezintă servicii ori taxe în bani impuse satelor și cătunelor în funcție de avutul țăranilor (pămînturi și vite). Atîta vreme cît caracteristicile și limitele acestor taxe nu sînt fixate printr-un pact, călugării protestează împotriva abuzurilor, a *proastelor obiceiuri*. Astfel, ei ne descoperă adevărate mecanisme de violență socială, de obicei ascunse. O carte scrisă la Saint-Denis în 1005 sau 1006 denunță așa-numitul *saufement* (taxa de protecție) ca fiind o „denumire ironică”²: o clasă socială (cavaleria) face să planeze o amenințare și tot ea își impune protecția contra unui tribut. Faptul nu datează însă nici din „anul o mie”, și nici din perioada „revoluției feudale”, ci este mult mai vechi. Pe de altă parte, călugării nu sînt mișcați decît în anumite cazuri, atunci cînd o astfel de taxă face concurență propriei lor seniorii protectoare... căreia violența socială a nobililor laici îi servește în mod indirect. Să nu-i luăm deci pe ei, care provin în bună măsură din rîndurile nobilimii, drept aliați ai „celeia de-a treia stări”. Lucrurile sînt mai complicate, iar partenerul lor privilegiat, în ciuda conflictelor sau chiar de-a lungul acestora, rămîne nobilimea.

O parte dintre violențele anului o mie este constituită de altfel din simple neregularități, *violentia*, în sensul de violare a dreptului,

Note:

1. *La Guerre au Moyen Age...*, pp. 97-108.

1- Argument încă foarte puternic la sfîrșitul „Evlui Mediu” : G. Algazi, *Herrengewalt...* 2. J. Tardif, *Monuments historiques. Cartons des rois*, Paris, 1866, nr. 243

(pp. 152-153).

ca în toate epocile care au unul. Așa, de pildă, rezistența opusă de *unprecariste*¹, apărător și vasal al unei mănăstiri, atunci cînd un abate reformator vrea să-i ia înapoi, la expirarea unei arende pe termen îndelungat, pămîntul pe care familia sa îl deținea decîteva generații. Se protestează împotriva spoliei²..., după care se renegociază.

Să reprezinte toate acestea, ca o consecință a pirateriei păgîne, „un naufragiu al civilizației”, o dezlănțuire a instinctelor violente? Fără îndoială că nu, după cum ele nu reprezintă nici o schimbare radicală a societății. Chiar dacă normanzii au accelerat „revoluția feudală”, distrugerile provocate de ei sau - în zonele mai periferice -de sarazinii veniți din sud-est nu trebuie supraestimate. Albert d'Haenens și alți autori recenti au criticat pe bună dreptate exagerările unor călugări în ceea ce privește devastarea³ provocată atunci. De altfel, eliberînd prizonierii contra unei răscumpărări, normanzii nu au stimulat oare simultan schimburile comerciale ? în orice caz, indiferent dacă reprezintă sau nu un efect direct sau indirect al incursiunilor normande, dezvoltarea urbană și rurală continuă sau reîncepe foarte curînd. Aceleași surse care dau la iveală conflictele din zorii secolului al XI-lea lasă să se întrezărească și bogățiile ce reprezintă mizele acestora.

Puterea regională a principilor din secolul al X-lea se bazează pe rețele de cetăți și de „castele”, adică de aglomerații fortificate, de sisteme de incinte concentrice sau adiacente. Ea pune orașul în valoare mai mult decît o făcuseră înainte puterea regală din secolul al XI-lea sau Merovingienii și mareașalii palatului. Amenințarea normanzilor sau a vecinilor nu prilejuiește cumva și o mică urbanizare ? Refacerea zidurilor de apărare începînd din anii 860-880 constituie o ocazie pentru redefinirea perimetrului urban⁴. încă din 880, o nouă rețea de orașe apare în Flandra o dată cu marchizii și cu invaziile normande. Este vorba despre acele castele aflate în preajma piețelor și iarmaroacelor (*portus*). Epoca este „prielnică înălțării de tîrguri și castele”, cum o prezenta Mezeray încă din 1643. Cu siguranță, „războaiele feudale” nu ruinează nici orașele, nici împrejurimile lor. într-adevăr, în avîntul documentar al anului o mie descoperim

Note:

1. Persoană ce arendează un teren pe termen lung ; vezi *infra*, p. 316.
2. Abbon de Fleury, canon II: *PL* 139, col. 476-477.
3. A. d'Haenens, *Les Invasions normandes, une catastrophe ?*
4. J. De Meulemeester, „*Les castra carolingiens...*”.

un anumit număr de târguri și de așezări suburbane. Orașele prind și ele să răsară într-un mod bine sugerat de recentul eseu cuprins în *Atlasul anului o mie*, coordonat de Michel Parisse¹. Aceasta pentru că acum nu are loc nici un asediu îndelungat, ca acela întreprins de normanzi asupra Parisului în 885, ci doar niște atacuri prin surprindere.

Războaiele vremii nu întrerup nici comunicațiile, numărul negustorilor și al călătorilor (în special pelerini) fiind în continuă creștere. Banul joacă un rol important în economia epocii. Tezaurul de la Fecamp, îngropat în jurul anului 985 (și descoperit în 1963), furnizează probe prețioase în acest sens²... De altfel, înștițuie dăm de fiecare dată peste bani cînd este vorba de amenzi și învoieli sau de evaluarea daunelor de război (vezi *Istoria înțelegerilor*³).

Vom afirma deci că economia este pe deplin monetară și deschisă, spre deosebire de diagnosticul pus altădată acestei lumi „închise” ? Poate că nu, dar nu încape îndoială că această societate folosește banii, cu care evaluează multe valori, chiar dacă unele plăți se fac în natură, iar altele eșalonat.

Franța rurală poartă stigmatele războaielor, însă nu este iremediabil devastată. Brusc, în anumite regiuni, un număr sporit de carte oferă o mulțime de nume de zone locuite, sate sau cătune. Ele semnalează totodată multe tăieturi, adică defrișări ale teritoriilor împădurite ori desțeleniri ale zonelor de stepă, iar în sud, versanți pietroși și zone aride care sînt amenajate și irigate. În toate locurile propice apar mori, uneori deteriorate de atacuri căzute pe neașteptate, însă repede refăcute. Însăși abandonarea unei așezări este un semn ambiguu: dovedește ea oare nesiguranța vieții și distrugerile războiului sau trebuie pusă mai curînd pe seama faptului că, într-o perioadă dinamică, elanul pionierilor este atît de mare, încît sînt întemeiate așezări unde vrei și unde nu vrei, mai numeroase decît este nevoie și în locuri uneori nepotrivite?⁴ Se fac multe încercări, iar oamenii, realizîndu-și greșeala, părăsesc o parte dintre coline sau, după ce trec prin vreo încercare, renunță să reconstruiască unele cătune. Casele din Colletiere, pe amplasamentul lacului Paladru,

Note:

1. Vezi și M. Parisse, „Portrait de la France...”.
2. F. Dumas-Dubourg, *Le Tresor de Fecamp...*
3. Vezi *infra*, p. 396.
4. Cum o demonstrează în cazul Italiei P. Toubert, *Les Structures...*, pp. 412-450.

sînt animate doar între cei doi „ani o mie” (1000-1033) de o viață prosperă, după care sînt înghițite de apele lacului în creștere. Abandonarea lor, prețioasă pentru arheologie, nu înseamnă cîtuși de puțin că valorificarea acestei disputate zone de colonizare ar înceta¹.

Nu există deci o „sălbăticie” radicală a anului o mie nici în termeni de morală, nici în termeni materiali. Se cuvine mai curînd să vorbim despre o dinamică postcarolingiană a dezvoltării rurale și urbane - pe care unii autori, de dragul de a crea un termen, o numesc „revoluția anului o mie”, întinzînd-o din 920 pînă în 1080!² în bună parte ignorată de vechea școală (pentru care totul - negoțul, ca și marile defrișări - începea în secolul al XII-lea), această dezvoltare este în prezent recunoscută și descrisă, ba chiar și transformată în modele de către istoricii moderni. Putem, cred eu, să cădem de acord că dezvoltarea în discuție intră într-o nouă fază începînd din anii 1080-1100; mai curînd decît anul 1000, aceasta este perioada asupra căreia trebuie să insistăm cît privește mutațiile economice și sociale.

Relansarea reformelor

Aflîndu-ne cu două sute de ani înainte de mutațiile anilor 1100, să păstrăm „revoluția feudală” scumpă vechii școli, cu condiția să precizăm exact ce înțelegem prin ea: dispersarea marii adunări de învățați reprezentate de curtea regală, însă nu prăbușirea întregii culturi scrise ; înlocuirea regelui de către conții regionali în rolul de cheie de boltă a ordinii publice, însă nu năruirea acestei ordini; înmulțirea castelelor, însă nu ascensiunea unei noi clase de războinici - căci nobilimea rămîne în continuare la locul ei și își păstrează spada ca simbol al statutului.

Arhiepiscopii de Reims și de Sens, precum și episcopii acestor provincii au rămas în continuare mari pivoți ai politicii și culturii -expuși totuși presiunilor exercitate de principi și riscurilor politicii. Prin ei, moralismul carolingian își continuă pisălogeala. În 909, la conciliul de la Trosly, arhiepiscopul Foulques de Reims își dojenește clerul și credincioșii. Flagelurile vremii sînt numeroase; între ele,

Note:

1. Vezi M. Colardelle și E. Verdel (coord.), *Les Habitats du lac de Paladru...*
2. Nici o legătură deci cu relatarea-tip a „revoluției feudale” din anul o mie.

„năvălirile păgîne" și dezbinările dintre creștini. Ai spune că este unul dintre acele momente biblice în care mînia lui Dumnezeu înștiințează poporul Său că trebuie să se îndrepte. Să ia deci aminte și să-și asculte prelații ce-l învață rînduiala creștină, dacă vrea ca Domnul să-i dăruiască pacea Lui! De aici, decrete ale consiliului în favoarea proprietăților ecleziastice și a întregii discipline creștine, alături de porunca dată regelui de a face pace pentru norod și de amenințări la adresa ucigașilor, pîngăritorilor și a celor care îi asupresc pe sărmani¹. Astfel de discursuri episcopale despre autoritatea lui Dumnezeu nu sînt ceva nou, ele făcîndu-se auzite chiar și în Africa epocii augustiniene². La fiecare nouă generație, trebuie ca vreo calamitate publică să fie interpretată drept o providențială chemare la ordine.

De îndată ce incursiunile păgîne se răresc, principii regionali își consolidează situația și se arată preocupați de propria mîntuire, favorizînd reforma mănăstirilor³. Cît privește funcția de abate laic, principii se arată chiar mai puțin scrupuloși decît Carol cel Mare! Ei renunță la acest rol pe care îl îndeplineau în mod ilicit, chemînd un abate reformator, ai cărui protectori cu acte în regulă devin. Motivul este acela că vor să aibă pe teritoriul lor călugări ireproșabili și de înaltă cultură, mijlocitori eficienți pentru păcatele lor și ale strămoșilor - și al căror prestigiu să se răsfrîngă asupra prietenului lor, principele. Unii episcopi știu și ei să renunțe la dreptul lor asupra mănăstirilor, în caz că e nevoie, sau să-l folosească cu bună-credință. Astfel, în Aquitania secolului al X-lea, așa cum o înfățișează Ademar de Chabannes în *Cronica* sa, își redobîndește vigoarea o întregă viață religioasă postcarolingiană, ritmată de descoperirile de relicve și de diferite miracole. Aici, regula este reinstaurată, iar relicvele sînt readuse în locuri marcante precum Charroux, Saint-Martial de Limoges, Saint-Jean-d'Angely sau Saint-Maixent prin acțiunea concertată a episcopilor și a conților (proveniți din aceleași familii).

Note:

1. PL132, col. 675-716. Conciliul poruncește ca toată lumea să se pocăiască. Capitolul 15 (col. 713) declară că a păcătui prin fapte înseamnă să păcătuiești împotriva credinței („să te desparți prin lucrări de dreapta învățătură"); capitolul 5 (col. 689) numește *antihrist* orice om care insultă un preot.

2. P. Brown, *La Vie de saint Augustin...*

3. Vezi J.-C. Picard, în J. Le Goff și R. Remond (coord.), *Histoire de la France religieuse...*, I.

încă din prima jumătate a secolului al X-lea sînt combătute astfel unele flageluri - lucru de care puterea se folosește pentru a-și impune propriile concepții¹.

în nordul Galiilor, se întîmplă frecvent ca unii canonici nobili aflați în căutarea desăvîrșirii să se preschimbe în călugări reformatori, în zorii secolului al X-lea (914-959), Gerard de Brogne adună mănăstirile flamande sub sceptrul contelui; el realizează o reformă de scurtă durată, prima care acoperă întregul cuprins al unui principat. Sprijiniți de episcopii din Lorena (între Franța și Germania), Jean de Gorze și discipolii săi revigorează multe dintre mănăstirile acestei regiuni, care devin pepiniere de episcopi.

în general, reforma din mănăstiri ne este mai bine cunoscută, însă ne dăm seama că ea se conjugă adesea cu cea a comunităților de canonici de pe lîngă bisericile catedrale, cum se întîmplă în Provența. încă din anii 970², înainte de a-1 „face” rege pe Hugo Capet, arhiepiscopul Adalberon de Reims se remarcă prin acțiunile sale reformatoare. El își renovează și își mărește catedrala³, ridică moaștele sfîntului Calixt, papă și martir, după care, relatează Richer de Reims,

împodobi altarul cel mare cu o cruce de aur și îl înădăncă de o parte și de alta cu balustrade scilpitoare.

Mai mult, puse să se meșterească un altar portativ, lucrat la fel de măiestrit; cînd preotul aducea jertfă Domnului (literal: „desfășura acțiunea liturgică”) pe el, era înconjurat de statuile celor patru evangheliști. Acestea erau făurite din aur și argint. Aripile lor deschise ascundeau pînă la jumătate laturile altarului, iar chipurile lor priveau către Mielul neprihănit. Toate acestea imitau chivotul lui Solomon. Mai puse să se facă un candelabru cu șapte ramuri care, plecînd dintr-o singură tulpină, arătau cum cele șapte daruri ale harului purced dintr-un singur Duh. Porunci ca racla să fie împodobită la fel de iscusit, apoi așeză în ea nuiua și mana, relicve ale sfinților. După care înfrumuseța și mai mult biserica atîrnînd înăuntru policandre a căror făurire nu fu mai puțin costisitoare, o lumină cu vitralii cu subiecte felurite, iar deasupra-i puse să bată clopote răsunătoare⁴.

Note:

1. Ademar, III, 23 (p.144).
2. M. Bur, „Adalberon...”
3. M. Bur, „Architecture et liturgic..”.
4. Richer, III, 23 (II, P- 30).

Arta romană, cu coloanele și portalurile ei sculptate, nu s-a născut încă. În acest edificiu mărit (și pe care o catedrală gotică ulterioară ne împiedică să-l vedem), elementul care focalizează admirația este încă aurăria strălucitoare - fără îndoială, specifică artei din regiunile udate de apele Meusei. Biserica în discuție rămîne înainte de toate un loc de adunare a comorilor. Să remarcăm importanța acordată evocării Vechiului Testament; alături de alte elemente, acesta îl apropie pe Adalberon de Reims - ca de altfel pe mulți dintre episcopii anului o mie - de pură tradiție carolingiană. Un chivot al legii, mozaic comandat de un episcop din secolul al IX-lea, se păstrează încă la Germigny-les-Pres. Nuiua este toiagul lui Moise, iar mana este cea a Exodului. Sacerdotul creștin nu numai că are o interpretare „deuteronomistă” a nenorocirilor, ci se și consideră continuatorul direct al Templului, instituit de însuși Moise, pe cînd clerul actual se revendică mai curînd de la Iisus, înălțînd Biserica pe umerii sfîntului Pavel. Chivotul legii, calendarul cu șapte brațe : tot atîtea elemente absolut iudaice peste care s-a înstăpînit o interpretare creștină luxuriantă. Mai neotestamentari, evangheliștii și Mielul sînt totuși și ei prezenți.

Iată suficiente motive care îi obligă pe canonicii de la Reims să se poarte bine și să asigure o liturghie de primă calitate.

Atunci cînd își aveau fiecare locuința lui, canonicii nu se mai îngrijeau decît de treburile lor; (Adalberon) le porunci deci să trăiască în obște. El adăugă mănăstirii un claustru în care trebuiau să fie împreună ziua, un dormitor în care să se odihnească noaptea și un refectoriu în care să mănînce laolaltă. Scrise și o rînduială: în biserică, pe timpul rugăciunii, să nu se ceară nimic decît prin semne, afară doar cînd ar fi mare trebuință; la masă, așijderea, tăcere; apoi, cîntare de mulțumire lui Dumnezeu; după slujba de noapte, tăcere desăvîrșită pînă la slujba de dimineață; la cea din urmă, venire grabnică de cum bătea ceasul. Călugarilor nu le era îngăduit să iasă din claustru înainte de primul ceas al zilei decît pentru îndatoririle de obște. Și, ca să nu se uite nimic, citire zilnică din regula sfîntului Augustin și din canoanele Părinților¹.

Observați legătura dintre disciplină și lucrările de construcție: iată ce înseamnă cu adevărat să deschizi șantierul unei reforme ! Și mare grijă la absenteism sau la flecăreliile din timpul slujbei! într-adevăr,

Note:

1- Richer, III, 24, (II, pp. 30-32).

obligațiile canonicilor sînt doar cu puțin mai blinde decît ale călugărilor. Adalberon de Reims continuă de altfel cu aceștia. El se preocupă atît de rigoarea lor morală, cît și de mărirea sau cel puțin păstrarea domeniului lor seniorial. Protector al lăcașului de la Saint-Remi, mănăstire episcopală unde odihnește ilustrul său predecesor, el obține de la papa Ioan al XIII-lea o bulă care confirmă și sfințește acest patrimoniu - suficientă pentru a porni lupta împotriva „uzurpatorilor”, pe care cei doi succesori ai săi (Amoul și Gerbert) nu vor conțeni să-i lovească cu excomunicări. Deocamdată, Adalberon reunește episcopii într-un sinod, îi pune să semneze actul papei și trece pe ordinea de zi înșănătoșirea moravurilor monastice în întreaga provincie... De asemenea, convoacă un sinod al abaților și îi dojenește. Unul dintre reproșuri este acela că nu sînt cu toții de aceeași părere cît privește „obiceiul de a trăi după regulă”.

Ce mai e de spus ? Nu există oare o singură regulă a sfîntului Benedict? Fără îndoială, dar există mai multe manuscrise. Divergențele privesc în special obiceiurile care o completează. De aceea, reforma înseamnă o alegere între mai multe tradiții și o inovare discretă la adăpostul întoarcerii la izvoare. într-adevăr, sînt schimbate acum unele obiceiuri prea puțin bene-dictine: cel ca monahii să aibă un tovarăș sau cel de a ieși singuri din mănăstire și de a dobîndi prin și pentru aceasta bani de buzunar (*pecule*) și moravuri depravate. Luxul și necuviința veșmîntului atrag atenția. Gata cu tichiile prea arătoase - același lucru se va spune curînd și la Saint-Maur! Gata mai ales cu veșmintele mulate ce lasă să se ghicească sexul sau posteriorul! „Cu mijlocul încins și bucle țanțoșe, văzuți dindărăt, arată mai degrabă a tîrfe decît a călugări.” Drace! Toate acestea sugerează o derivă homosexuală în plin mediu monastic. Spun „derivă” pentru că, evident, nu este vorba de o tendință pe care autoritățile creștine s-o fi oficializat. O carte recent apărută, prea impregnată de ideologie¹, susține în mod greșit contrariul. Că, în rîndurile lui, clerul medieval a numărat și niște urmași de-ai lui Ganimede nu încapе îndoială, însă faptul rămîne o încălcare a regulilor.

Adalberon de Reims își desăvîrșește reforma prin impulsul dat școlii catedrale din Reims. El îl cheamă ca profesor din Aquitania pe Gerbert d'Aurillac, al cărui geniu atrage o sumedenie de elevi, printre care Abbon, viitorul abate de Fleury, precum și Robert, fiul lui Hugo Capet și mulți alții.

Total se leagă în această acțiune reformatoare a anului o mie: călugării și

canonicii, senioria și moravurile, orfevrăria și artele liberale, asprimea clerului față de el însuși și exigența sa crescîndă față de laici. Și totul rămîne încă foarte carolingian - sau, ca să o cităm pe Eliane Vergnolle¹, „neo-carolingian”. Dalbele biserici monastice și canoniale care îmbracă acum Franța într-un nou veșmînt de splendoare creștină² reprezintă, după Pierre Francastel, mai curînd „ultimele ateliere carolingiene”³ decît edificiile de început ale artei romane. Arta bisericească nu este întotdeauna o improvizație a fiecărei provincii în parte. Ea pornește mai degrabă dintr-o elaborare foarte savantă, concertată. Bisericiile abațiale din Saint-Martin de Tours, operă a trezorierului Herve⁴, și din Cluny II sînt imitate și reproduse la scară redusă în versiuni mai rustice. Atenție însă la ideile preconceptuate în legătură cu crearea de către popor a unei arte „romane” - însuși acest adjectiv constituind un mit populist în plus pentru o „inimă a Evului Mediu” deja prea împovărată.

Prestigiul sfîntului Mayeul (948-994)

Dinamismul monastic este întruchipat mai cu seamă de Cluny, întemeiată în 909 (sau 910), aproape de hotarul dintre Burgundia și Aquitania, de către ducele Guillaume cel Pios⁵. Prin intermediul urmașilor spirituali ai lui Bernon de Baume, cel dintîi abate, aici adie mai întîi duhul lui Benedict din Aniane, apoi, la inițiativa lui Vezelay și a altor cîțiva abați, o clauză faimoasă face din Cluny o „moșie a sfîntului Petru”, legată în mod simbolic de Roma. Fără îndoială însă, intrarea la Cluny a unui canonic din Tours, Odon, este la fel de hotărîtoare ca și întemeierea acestei mănăstiri.

Note:

1. J. Bosswell, *Les Unions du meme sexe*, Fayard, Paris, 1996.

1- E. Vergnolle, *Saint-Benoît-sur-Loire...*

2- Vezi *infra*, pp. 182.

3- P. Francastel, *L'Humanisme roman...* ; vezi L. Grodecki *et.al.. Le Siecle de Van mii...*

⁴- Vezi *infra*, p. 204.

⁵- Vezi M. Pacaut, *L'Ordre de Cluny...* ; D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...* ; G. Constable, *Clunyac Studies...* și „Cluny in the Monastic World...” ; D. Poeck, *Cluniacensis ecclesia...*

El este al doilea abate de aici (927-942) și se bucură de un mare prestigiu personal. Este chemat pentru a reforma alte așezăminte, misiune adeseori delicată și primejdioasă. În 931, contele Lisiard îl aduce la Fleury-sur-Loire, unde la început este amenințat de călugări, gata să-l întâmpine cu pietre. Într-adevăr, astfel de operații fac ca o parte a călugărilor (adesea minoritatea) să se impună în dauna celeilalte sau ca un principe laic ori un episcop să se ridice deasupra tuturor. Comunitățile reformate pot rămâne dependente de Cluny, însă în secolul al X-lea nu acesta este cazul general. Bernon, iar după el Odon se află în fruntea unor rețele provizorii, legate de persoana și limitate la durata vieții lor, asemenea celor conduse de Benedict din Aniane sau de ceilalți reformatori postcarolingieni.

Odon, care își sfârșește zilele în 942, lasă o puternică amprentă morală. El a știut, se pare, să găsească cea mai bună combinație între o liturghie intensă și spiritul de asceză - două exigențe pe care secolul al IX-lea le-a avut, fără a ști întotdeauna cum să le dozeze. Scurta perioadă în care funcționează ca abate Aymar (942-948) nu e lipsită de importanță pentru patrimoniul clunisian, sporit brusc prin donațiile unor laici dornici ca monahii să se roage bine pentru sufletele lor și apărat de departe de către papă, iar de aproape de către episcopi și conți. Alte abații precum Charlieu, Souvigny și Romainmotier sînt deja strîns legate de Cluny.

Un alt mare avînt are loc în vremea lui Mayeul (948-994). Ca și ceilalți abați, el este desemnat de predecesorii săi și totodată ales de călugări. Provenit din nobilimea provensală și primind o pregătire de canonic înainte de a intra la Cluny în jurul vîrstei de treizeci de ani (puțin după 940), Mayeul¹ este unul dintre apropiații papei și ai împărătesei. În cursul uneia dintre numeroasele sale călătorii, este prins de sarazinii cantonați încă în Freinet, în masivul Maures (972) și apoi răscumpărat. Această afacere răsunătoare provoacă însă o campanie a împăratului și a conților care restrînge enclava sarazină, în partea de sud-est a Galiei, adică în Burgundia, Auvergne și Provența, Cluny își extinde pozițiile, iar Mayeul începe să instaureze raporturi mai ierarhizate între marea abacie și comunitățile ei călugărești, în realitate, „ordinea” nu se naște decît treptat, cu prețul unei serii de remanieri succesive - și în avantajul ei - ale relațiilor

Note:

1. Despre Mayeul: D. Iogna-Prat, *Agni Immaculati...* și *Saint Mayeul et son temps...*

mănăstirii cu sanctuarele din grupul său ori cu puterile vecine (seniori laici și chiar episcopi). Autoritatea ei asupra celor dinții crește în același timp cu independența față de ceilalți. Mayeul tinde să conteste mai ales tot ce ar putea menține drepturile¹, „domnia” („senioria”) celor care îi încredințează o mănăstire spre a o reforma -și căroră nu le mai rămîne decît să o „ocrotească”. Fără să mai punem la socoteală că neagă, cum vom vedea, și drepturile celor înrudiți cu donatorii de pămînturi. Multe dintre milostenii sînt aducătoare de conflicte și polemici monastice împotriva „tiranilor” și a „silniciilor” - cu toate acestea, nu trebuie să rămînem cu impresia unei crize politice și sociale ce s-ar generaliza începînd cu 990. Cît despre anumite confruntări apărute în același moment între călugării supuși reformei și episcopi, ele țin de pretenția mănăstirilor, susținută de papă, de a fi scutite de intervenția episcopilor². Cei care îi dau glas cu tărie - și, în cazul lui Odilon, cu succes (998/999 și 1024) - sînt doi protejați ai lui Mayeul, abații Abbon de Fleury și Odilon de Cluny. Însă astfel de certuri nu trebuie să ne facă să credem într-un antagonism radical ce i-ar opune pe „călugări” „episcopilor” sau „cavalerilor”, clasă contra clasă.

Sub Mayeul, o nouă biserică abacială este începută (955) și consacrată (989); este vorba despre Cluny II, de dimensiuni deja considerabile. Multe biserici o vor reproduce la scară mai redusă, dar Cluny III va fi încă și mai mare³.

Influența clunisiană depășește cele trei provincii din sud-est, însă îmbrăcînd forma unor intervenții punctuale sau indirecte. Hugo Capet renunță să mai patroneze Marmoutier în favoarea contelui de Blois și Saint-Maur-des Fosses în favoarea contelui de Paris. Acești conți, Eudes și Bouchard, care se urăsc, i se adresează amîndoi lui Mayeul de Cluny, cerîndu-i să vină și să le reformeze abațiile : ca răspuns, li se trimite o mulțime de călugări buni.

Prin 1058, călugărul Eudes de Saint-Maur scrie o *Viață a lui Bouchard* care evocă mai ales binefacerile acestuia în calitate de protector și donator al respectivei abații. În rest, amintește doar prin scurte aluzii tot ceea ce face prea nobilul cavaler, distins „așa cum ^ stă în obicei francilor”. Ne-am crede încă pe vremea lui Carol cel

Note:

M. Pacaut, *L'Ordre de Cluny...*, p. 99.

J.-F. Lemarignier, „L'exemption monastique...”.

K.J. Conant, *Cluny, les eglises...*

Mare, dacă n-ar fi pomenite o serie de castele și ua război „feudal” împotriva lui Eudes de Blois. Iată însă cum povestește (sau reinven-tează) reforma Eudes de Saint-Maur:

Odinioară mult cinstită de vechii regi, biserica de la Fosses era acum mai slab rînduită decît oricare alta și lăsată fără de nici un sprijin. Această stare de fapt se datora pe de o parte lipsei de dreptate, iar pe de altă parte nepăsării cîrmuitorilor ei. O chivernisea Magenard, bărbat de viță nobilă, de neam bun după legile aștei lumi trecătoare. Ci nu urma învățăturile părintelui nostru Benedict. Era prea prins de cele lumești și uita să dea îngrijire sufletelor și trupurilor (călugărilor), îi plăcea să vîneze, înconjurat de ciini, dobitoace și păsări. Dacă-i dădea prin gînd să călătorească, lăsa cît colo haina călugă-rească și îmbrăca veșminte din piele de mare preț, iar pe biata-i țeastă punea tichie scumpă. Supușii lui îl imitau cum puteau și îl însoțeau pretutindeni.

Amintirea acestui lucru nu trebuie să nedreptățească totuși zisa obște, căci pe atunci la fel făceau toți călugării din regat. Se afla însă un monah, pe numele lui *Adicus*, căruia asemenea obiceiuri, ca și altele îi erau nesuferite. În sinea lui, se gîndea cum să oprească toate acestea în lăcașul Domnului. Fără să prindă nimeni de știre, nici măcar abatele, merse să-l întîlnească pe cucernicul conte (Bouchard) și-i spuse cîte le avea pe inimă făcîndu-i mii de rugăminți: să se gîndească la sufletul lui și să aducă acea biserică la starea de altădată. Contele chibzui și făgădui să-i împlinească rugămințile¹.

Maur este unul dintre discipolii direcți ai sfîntului Benedict de Nursia; potrivit legendei, el ar fi venit în Galia pentru a aduce această regulă a cărei nerespectare provoacă, într-adevăr, puțină dezordine în una dintre abațiile sale. Totuși, atunci cînd vrei să justifici o reformă după ce a avut loc, zugerăvirea relelor moravuri riscă să fie puțin forțată². La urma urmei, există o anumită distanță între partidele de vînătoare sau deplasările firești pentru un abate regal care reprezintă *realitatea* la Fosses înainte de venirea lui Mayeul și reuniunile nerușinate pe care le închipuia anticlericalismul din secolul al XIX-lea... Aici, ca și în alte părți, numai reforma morală va face să curgă donațiile.

între timp, contele Bouchard merge să-l întîlnească pe Hugo Capet, iar biograful său, Eudes, își imaginează dialogul lor. Acesta

Note:

1. Eudes de Saint-Maur, II (pp. 7-8).
2. Chiar dacă Eudes banalizează, afirmînd că la fel se întîmpla peste tot

seamă puțin cu motivul literar al darului constrângător, frecvent în secolul al XH-lea (este vorba despre un seneșal al regelui Arthur care face astfel încât să i se acorde un dar). Bouchard pretinde că cere „pentru cea din urmă oară”, ceea ce-l silește pe Hugo Capet să spună că nu-i poate refuza nimic. În spatele acestei întreceri în amabilități dintre rege și preacredinciosul său se simte o anumită tensiune... Hugo nu consimte să acorde darul decât cu condiția ca starea bunului să fie ameliorată: cum altfel ar putea înstrăina o biserică aparținând fiscului regal ? Cronicar al acestei societăți foarte feudale, Eudes dă aici dovadă de o cultură juridică antichizantă, silindu-se să gândească afacerea spirituală în termenii materialişti ai unui contract de închiriere pe termen lung. Bouchard nu obține această dărnicie a lui Hugo Capet decât pentru a copleși Saint-Maur cu propriile-i daruri înainte de a primi îngroparea creștinească în pământul mănăstirii.

Contele pornește în căutarea unui reformator. Or, „în vremea aceea, Galia întreagă cunoștea buna faimă a abatelui Mayeul de la Cluny”. El călătorește deci într-acolo și, potrivit lui Eudes, cererea adresată lui Mayeul de a cărmui Saint-Maur îl uimește pe acesta din urmă. Obiecția sa: în „regatul vostru” (Francia regală) există abații care ar avea de unde da acei călugări buni pe care îi caută Bouchard; de ce am veni în „ținuturi străine” pentru noi (burgunzii)? Mayeul voia însă doar să se lase rugat (iar Eudes strecoară o aluzie, ca din întâmplare).

Biruit de rugămințile preacinstului conte, sfântul Mayeul luă cu sine pe cei mai buni călugări din mănăstire. Ajunge astfel în ținutul *ipagus* Parisului, în tovărășia contelui.

Iată-i sosiți în portul La Villette¹, pe Marna, chiar lângă mănăstirea Fosses. Contele trimite vorbă abatelui și întregii obști să-i iasă în întâmpinare pe celălalt mal. Aceștia se supun, fără să bănuiască ce-i așteaptă. Iată-i dar adunați cu toții laolaltă. Contele le spune care îi e porunca. Care primesc să trăiască la Saint-Maur cu abatele Mayeul și să-i dea ascultare în toate se pot întoarce în mănăstire. Care nu primesc, să plece unde-or vrea. Călugării se văd atunci lipsiți de orice sprijin omenesc și sînt copleșiți de tristețe. Pleacă mai degrabă fiecare pe drumul lui decât să se întoarcă în biserică în tovărășia unui

abate și a unor călugări pe care nu-i cunosc. Nimănui nu-i fu însă îngăduit să ia un bun cît de mic afară de hainele ce le avea pe el. Abatele Magenard era, cum am spus, de stirpe aleasă, neam cu Ansaud cel Bogat, din cetatea Parisului. El se duse la abația Saint-Maur de Glanfeuil și fu păstorul fraților trăitori în acel loc. Rămase acolo pentru toată viața. După moarte, fu îngropat în biserică, în fața Crucifixului¹.

Iată mizele, neîndoielnic, destul de obișnuite ale „reformării” unei mănăstiri. Ea se fălește cu intenția de a fi o reformă sănătoasă și, cu siguranță, chiar contribuie la bunul mers al lucrurilor. În același timp însă, duce la pierderea unei vechi direcții, ba chiar, cum se întâmplă în cazul de față, la cea a domeniului unei întregi comunități - care se poate retrage în vechea mănăstire Saint-Maur, situată între Angers și Saumur, de unde amenințarea normanzilor o făcuse să migreze odinioară spre valea Marnei. Încă o dată, cucernicul conte Bouchard ticluiește totul, dar o face pentru o cauză nobilă... Cu el, iată-ne introduși pentru prima oară (nu și pentru ultima) în lumea vicleniei medievale, și încă pe calea la care ne așteptam cel mai puțin - cea a religiei exigente.

Acest conte pe cale de a-și schimba haina de patron laic cu cea de binefăcător al mănăstirii Cluny are totuși ceva de mercenar în el. Reforma sa, ca și celelalte de altfel, este o adevărată „lovitură de pumn”, însă calculată și deci executată cu mănăși... La urma urmei, ce-l face să fie atît de sigur că incomodul *Adicus* avea dreptatea de partea lui în fața lui Magenard ? Și-a luat el oare răgazul să-l mustre pe acest abate și să-l avertizeze că cine pleacă la plimbare... ? Eudes de Saint-Maur, oricum, nu s-a gîndit să ne-o spună. Dimpotrivă, în Magenard, el ne descoperă un văr al celui mai bogat dintre cavalerii Parisului, acel Ansaud care posedă drepturi senioriale în mai multe sate, astăzi orașe... Ansaud nu este ceea ce mai tîrziu se va numi „burghez” ; nimic nu ne permite să vedem în el un negustor de profesie sau un om de afaceri mai puțin cavaleresc decît ceilalți nobili. El face parte din anturajul regelui și semnează carte alături de Bouchard. Dovedește aceasta că cei doi sînt prieteni ? Fac rămășag că nu² și că una dintre marile vini ale lui Magenard este tocmai

Note:

1. Eudes, III (pp. 10-11).

2. *Contra*, C. Bourel de la Ronciere, ed. Eudes de Saint-Maur, p. 18, nota 1.

înrudirea dintre ei. De altfel, el își păstrează rolul de abate și odihnește în pace lângă imaginea lui Hristos, în unul dintre cele mai frumoase peisaje de pe valea Loarei, Saint-Maur de Glanfeuil...

După plecarea lui, viața de la Saint-Maur-des-Fosses nu curge precum un lung fluviu liniștit. Bătrînul abate Mayeul își formează un discipol, pe Teuton, însă clunisienii vor să-l limiteze la rangul de stareț, adică să ia biserica sub autoritatea lor directă și definitivă. Regele Robert îl face însă abate după moartea lui Mayeul (994) și a lui Hugo Capet (996), mîhnindu-i astfel pe cei de la Cluny¹. Teuton se retrage totuși ca sihastru în Remois, după care se duce să îmbătrî-nească la Cluny, unde va fi îngropat și va face minuni din mormînt². Iar Saint-Maur-des-Fosses traversează o perioadă de criză, pînă cînd Thibaud, discipol al lui Mayeul... și ginerele lui Bouchard, devine abate. în ciuda principiilor, influența marilor seniori care poruncesc reformarea abațiilor nu se șterge cu una, cu două. Saint-Maur-des-Fosses primește multe donații de la Bouchard și de la credincioșii săi, donații supravegheate de regele Robert. Iar cucernicul conte vine să moară aici în haine călugărești, conform unei practici deja destul de frecvente a „convertirii” în ultimul ceas. Mayeul își concentrează deci puterea asupra celor trei provincii din sud-est și în cîteva puncte din Italia, mulțumindu-se în alte părți, mai la nord, cu cîteva bune oficii. Și aceasta pentru că, pe aici, Cluny suscită o admirație amestecată cu anumite reticențe față de „imperiu” ei. O mare abație ca Saint-Denis nu este clunisiană decît vreme de cîteva ani, și tot pentru a fi reformată. Unii dintre discipolii lui Mayeul, desprinși însă de el și rivalizînd cu ceilalți, au mai multe șanse de reușită dacă sînt resimțiți ca mai puțin stînjenitori. Așa este Guillaume de Volpiano, magistrul admirat al lui Raoul Glaber³. Acest italian trimis de Mayeul să reformeze mănăstirea Saint-Benigne din Dijon își țese începînd de aici propria-i rețea, de la Fruttuaria, în Italia, pînă la Fecamp, reședința ducelui de Normandia. Formula sa este mai simplă, lăsînd loc pentru unele remanieri.

Note:

1- Eudes, V(p. 13).

2. Eudes, VIII (p. 21).

3. El îi relatează viața, scriere editată de N. Bulst ca anexă la J. France (ed.), *Rodulfi Glabris Historiarum libri quinque*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 254-298.

Totuși, asemenea lui Mayeul, Guillaume este și el unul dintre acei sfinți bine integrați în înalta societate și la care principilor le place să apeleze. Avându-i prieteni și coplesindu-i cu milostenii își treci numele deopotrivă în cartea vieții veșnice și pe tabloul de onoare al nobilimii... Obiceiurile pe care Bouchardle instaurează la Saint-Maur invocând regula sfântului Benedict sînt, într-adevăr, cele care acordă cel mai mult spațiu rugăciunii pentru nobilii răposați. Generozitatea celor puternici are drept rezultat un monahism splendid. Acum că normanzii și-au încetat jafurile, multe comori, ca și multe dintre surplusurile dezvoltării rurale și proto-urbane iau și reiau drumul marilor mănăstiri, care au și cele mai eficiente relicve. Și, atât înainte, cît și după anul 1000, dalbele biserici acoperă peisajul socio-religios, superbe, cum sînt Cluny II, Saint-Martin de Tours și rotonda Sainte-Benigne din Dijon, atât de sofisticat concepută de abatele Guillaume¹. Toate acestea dovedesc o frumoasă înflăcărare, iar prietenii laici au făcut o adevărată risipă sacrificială - însă cu o anumită notă de snobism.

Reformatorul loren Richard de Saint-Vanne are aceeași pasiune pentru splendoare, însă într-o măsură cu totul deosebită. În calitate de constructor de edificii, el vede enorm, iar contemporanii săi se plîng de un anumit exces. Ca moralizator al mănăstirilor, fără îndoială că reinstaurează ordinea, dar cel puțin o dată, la Verdun, o face pe socoteala unei colonii de călugări irlandezi mai ascetici decît el. După cît se pare, Fingenius și ai lui priveau prea mult în ei înșiși sau spre Dumnezeu și nu răspundeau chiar așa cum trebuia cererii socio-religioase - exprimată prin gura principilor - a unui monahism liturgic „de primă calitate”².

Una peste alta, anul o mie a moștenit de la civilizația carolingiană o contradicție latentă pe care, ca și ea, o controlează fără a o face să dispară: cea dintre un monahism strălucitor, prin care creștinismul trebuie să uimească lumea, și exigența ascetică și spirituală. Cluny se descurcă aproape bine, și în asta stă forța ei. Succesorul lui Mayeul, Odilon (994-1049) este un nobil din Auvergne care continuă să pășească pe aceeași cale; el nu se teme să-i înfrunte pe episcopi în problema scutirii mănăstirilor de controlul lor și duce

Note:

1- C Malone, „Les fouilles de Saint-Benigne...”

L'Architecture religieuse..., pp. 179-180. 2. Vezi P. Geary, *Le Voi des reliques*, p. 104. vezi și C. Heitz,

pînă departe splendoarea clunisiană, inovînd îndeosebi în ceea ce privește sărbătoarea morților (2 noiembrie). Odilon adaugă totuși la rugăciune și la propriile-i miracole o anumită pompă în legătură cu care le dă dușmanilor prilej să cîrtească: ce înseamnă escorta aceea de cavaleri cu care se înconjoară? Evident, aceasta nu-i servește pentru a vîna cu ogari și șoimi, cum făcea Magenard de Saint-Maur, dar arată totuși cumplit de feudal. Dacă sfîntul Benedict de Nursia nici nu recomandase, nici nu interzisese o astfel de pompă este pentru că nu se gîndise la ea.

Prevăzuse el oare că, primind de la papă un glob de aur (sau însemnele imperiului) în 1014, la Roma, împăratul Henric al II-lea va porunci să fie dus la Cluny și să stea printre celelalte comori ? „Nimeni n-ar putea, spune el, să aibă și să primească asemenea dar, afară doar de cine a lăsat deșertăciunile acestei lumi și a ales să urmeze crucea lui Hristos”¹. Totuși, o anumită deșertăciune reapare, însă pentru o cauză nobilă.

Cluny este un pom minunat, dar nu trebuie să ne împiedice să vedem pădurea. Prin 950 și chiar în mai mare măsură în jurul lui 990, reformarea tuturor moravurilor și, în primul rînd, elanul monastic ating punctul culminant. Cuvintele de ordine sînt preluate toate din perioada carolingiană sau, prin intermediul ei, din epocile anterioare. Faptul că mănăstirile sînt acum vedete îi dă însă anului o mie o notă de originalitate în comparație cu anul 800. Pe de altă parte, principii și regii din epocă nu sînt ei înșiși promotorii ordinii morale, precum odinioară Ludovic cel Pios, ci doar auxiliari - în acest domeniu - ai unui episcopat în general apropiat de reformatorii monastici. Toate acestea trebuie privite mai îndeaproape, căci de aici se alimentează dosarele caracteristice ale „anului o mie” și ale păcii lui Dumnezeu.

În general, reformele monastice sînt realizate de mari episcopi în jurul cărora se formează o congregație efemeră. La harisma lor se adaugă, ne dăm seama, entuziasmul rețelelor de nobili. În Provența, Cluny nu este singura forță reformatoare. Refondată în 977, abația Saint-Victor din Marsilia nu are în 1000 decît cinci călugări și nici un domeniu, însă totul se precipită o dată cu venirea lui Isarn pe postul de abate : în scurtă vreme, el se deplasează însoțit pretutindeni de un nimb de miracole și, folosindu-se de un stoc de arhive,

Note:

1. Raoul Glaber, I, 23 (p. 78).

pledează și luptă împotriva tiranilor ce stăpînesc vechile bunuri ale mănăstirii; înainte de 1040, există deja o adevărată congregație victorină (cincisprezece schituri). Isarn are ce să-l învețe pe nobilul Raimbaud de Reillanne, care devine arhiepiscop de Arles în 1030 și reformează corpul de canonici al catedralei - întoarcere la viața de obște, în spiritul regulii de la Aix. Într-adevăr, pentru astfel de comunități se obțin donații și restituiri doar dacă preoții lor trăiesc „canonic”, iar pentru călugări - doar dacă se conformează regulii. Reforma moravurilor este cea care provoacă afluența darurilor, nu pretinsele spaime ale anului o mie. Vom vedea de altfel că răgazul lui Dumnezeu va triumfa la Arles în 1040, cu Odilon de Cluny stîndu-i alături arhiepiscopului Raimbaud.

Garin de Lezat este ales de contele Seniofred pentru a reforma mănăstirea Saint-Michel de Cuxa; de aici se înnoadă legături cu Italia, de unde o mulțime de călugări se răspîndesc pe coastele abrupte ale muntelui Canigou (în anul 1000 apare biserica Saint--Martin, unde puțin mai tîrziu vor fi expuse relicvele furate ale sfîntului Gauderic).

În Aquitania epocii lui Ademar de Chabannes, acțiunea concertată a episcopilor și conților (proveniți din aceleași familii) instaurează din nou regula și readuce relicvele în locuri marcante precum Charroux, Saint-Martial de Limoges, Saint-Maixent sau Saint-Jean d'Angely. Încă din prima jumătate a secolului al X-lea sînt combătute astfel unele flageluri - lucru de care puterea se folosește pentru a-și impune propriile concepții¹.

Nici o regiune nu rămîne în afara mișcării. Nici ținuturile Loarei, prin Gauzbert, abate la Saint-Julien de Tours (aproximativ 990-1007) și rudă a conților de Blois, apoi prin mănăstirea Marmoutier, care devine după 1030 un fel de „Cluny a vestului” și își dispută cu Fleury autoritatea asupra Breitaniei. Nici Gasconia unde, în marea dioceză creată anume în acest scop în 977, abația La Reole (La Regie) reprezintă o adevărată podoabă a monahismului, alături de Saint-Sever (întemeiată în 988-989) unde este realizat puțin după 1050 mai mult decît celebrul *Beatus* - cine nu cunoaște lăcustele ce ilustrează acest comentariu la *Apocalipsă* ?

2. Călugării și lumea „feudală”

Un asemenea triumf al călugărilor poate să coincidă cu o scădere a nivelului de civilizație sau chiar cu o criză socială majoră ? Se spune adesea că „epoca monastică și feudală” cunoaște două extreme: un paroxism al violenței sociale și piscuri de sfințenie. Însă această viziune, care se întâlnește în capitolul lui Michelet despre anul o mie, nu rezistă la analiza istorică a numeroaselor complicități care, dincolo de confruntări, îi leagă pe călugări atît de cavaleri, cît și de episcopi și de ceilalți clerici. Călugării sînt ei înșiși stăpîni de șerbi și de țărani, recrutîndu-se în special din rîndurile clasei dominante și fiind întreținuți din milosteniile ei. Locuri sfinte unde acțiunea liturgică este intensă și meritorie, mănăstirile sînt în același timp -în frunte cu cea de la Cluny - spații ale mondenității, nefiind așezate departe de drumuri, ci mai degrabă la răspîntii și nici la marginea provinciilor, ci în însăși inima acestora.

Daniile către Dumnezeu și sfinți

Dat fiind că încercăm să facem istoria unei regiuni a Franței din secolele X-XI, cartele monastice sînt principala noastră sursă. Atunci cînd este vorba despre donarea unui teren, este interesant să găsim în ele informații asupra agriculturii și a peisajului rural, ca și asupra valorificării lui de către mici arendași, șerbi... De asemenea, este prețioasă întîlnirea cu diferite personaje, cu numele lor și cu cîteva elemente de profil sociologic. Însă cartele, cu formulele și cu tăcerile, ba chiar și cu subînțelesurile lor, ascund un anumit număr de capcane. Pentru a le descoperi, este nevoie de o bună cunoaștere a acestor documente și de o anumită rezistență față de prejudecățile epocii noastre.

De pildă, introducerile cu „sfinșitul lumii care se apropie” nu dovedesc cîtuși de puțin că ar exista niște spaime ale anului 1000¹. Trebuie să demistificăm însă și unele legături privilegiate pe care secolul al XIX-lea a crezut că le descoperă între „Biserică și popor” în timpul păcii lui Dumnezeu. Miza nu este lipsită de importanță !

Note:

1. Ademar, III, 23 (p. 145).

1- Vezi *infra*, pp. 161-162.

Să privim mai întâi cartele concise și foarte sobre, în număr mare pînă în 1030, prin care un bărbat sau o femeie - desemnați doar prin numele lor - donează călugărilor o moșie care le aparține „pentru a-și răscumpăra sufletul”. Tentația de a crede că este vorba despre niște oameni mărunti - nu au nici titluri, nici vreo particulă nobiliară - și despre bunuri modeste - moșie, ni se spune în manuale, se numește ceea ce nu este un fief nobil, adică proprietatea unui mic țăran liber - este puternică. Mai că am spune că poporul este cel care cotizează și pentru Cluny, și pentru pacea lui Dumnezeu sau pentru lupta împotriva seniorilor castelani și a „proastelor lor obiceiuri” asupritoare... în realitate, stă în obiceiul scribilor de atunci să fie foarte laconici. Chiar persoane din familii de conți și seniori, „princiare”, pot să apară fără titluri și fără altă podoabă decît numele lor, bine cunoscut în ținutul cu pricina. Adesea, diferite indicii și confruntări de surse ne permit să descoperim pînă la urmă sub acest veșmînt umil niște nobili... Cu atît mai mult cu cît moșia poate fi o adevărată seniorie, un „domeniu”, un drept de a pune taxe și de a da porunci. Ajunge să citim în această privință lucrările exemplare scrise de Claudie Amado despre Biterrois - una dintre marile regiuni ale păcii și răgazului lui Dumnezeu - și vom fi edificați¹. Altă eroare : începînd din secolul trecut, majoritatea autorilor le atribuie Bisericii și călugărilor o acțiune de abolire a serbiei contemporană cu anul o mie și pacea lui Dumnezeu. Istorici precum Jacques Flach și Marc Bloch au pus cîndva lucrurile la punct, însă Georges Duby și mai ales Guy Bois, în eseuul său despre *Mutația anului o mie*, au revenit la o lectură eronată a formulelor ca aceea de mai jos ². Sîntem pe la 1050; Guichard de Mincy îl „dezrobește și dăruiește” pe Ranoux. Introducerea evocă libertatea fiilor lui Dumnezeu - nu o dezrobire pentru această viață, „ci acea libertate prin care Hristos ne face liberi” (de păcat, pentru viața veșnică). Prin urmare, se scrie în numele lui Guichard:

Bărbatul pe nume Ranoux, ajuns șerbul meu cînd am moștenit de la părinți, îl slobozesc și iert de aici înainte de orice serbie și îl dau prințului apostolilor, în senioria mănăstirii Cluny³.

Note:

1. C. Duhamel-Amado, „L'alleu paysan a-t-il existe... ?
2. Vezi analiza și cercetarea mea: D. Barthelemy, *La* pp. 123-129.
3. Cluny, nr. 3339 (IV, pp. 428-429).

O completare mult mai tîrzie și ținînd înainte de toate de propagandă susține că „e bine să trăiești sub cîrjă”. Pentru mulți, aici nu încapă nici o îndoială. Ranoux va trăi mai bine în senioria bunilor călugări decît ca șerb al lui Guichard. Oricum, nu va avea el un statut mai bun decît cel de șerb ? în realitate, termenii folosiți în carta lui Guichard privitoare la Ranoux nu sînt suficient de limpezi pentru a ne convinge că acesta a încetat să mai fie șerb. Soarta lui nu este însă neapărat dramatică. în această societate, aranjamentele nu lipsesc și nimic nu se decide cu adevărat printr-o cartă, împotriva dorinței sau cel puțin a consimțămîntului celor implicați¹. Să observăm în continuare cum, între 1031 și 1049, pentru a-și răscumpăra propriul suflet și pe cele ale părinților, *Tetsa* dăruiește mănăstirii de la Cluny „un șerb al meu, pe nume Duran, cleric”²; ea cere să se scrie :

De azi înainte, fi-va dezlegat, fără vătămare, iertat și slobozit de toată serbia către mine ori părinții mei. Nu va sluji nici unui om muritor, ci doar lui Dumnezeu și mănăstirii Cluny.

Omul nu face așadar decît să devină șerb al lui Dumnezeu și al mănăstirii. Totuși, există condiția

ca monahii să-i arate dragoste, întru slava și pentru numele lui Dumnezeu, și să-l apere ocrotindu-i cîntea³.

Parcă e mai bine o dată șpuse toate acestea. Se întîmplă cumva ca monahii să se poarte ca niște stăpîni brutali cu slugile și șerbii lor ?

în aceeași perioadă, Hugues de Berze, un castelan, dăruiește mănăstirii un șerb al meu, pe nume Guibert; de azi înainte să fie sloboz de serbia către mine și să rămînă închinat negreșit slujirii seniorilor (*seniores*) de la Cluny⁴. Seniorii de la Cluny nu sînt alții decît călugării. S-a întîmplat însă ca, pe la 1900, niște clerici erudiți să cerceteze la Conques cine erau „seniorii” locului în afară de călugări - în vreme ce termenul

Note:

1- Transferurile și „dezrobirile” par să se facă pe cheltuiala lor.

2. Acesta este șerb în ciuda principiilor și, după toate aparențele, rămîne și în continuare!

3. Cluny, nr. 2869 (IV, p. 66).

4. Cluny, nr. 3306 (IV, pp. 400-401).

îi desemna tocmai pe ei. Mult mai adesea, eruditul speculează pornind de la diferența de nuanță dintre „serbie” și „slujbă” ; el inventează o categorie de „oameni liberi în slujbă” care n-ar fi șerbi și lucrurile se întorc în favoarea catolicismului social. Cu toate acestea, există suficiente cazuri cînd se trece din „slujbă” în „slujbă” și din „serbie” în „serbie” ca să putem afirma că aceste dezrobiri „în slujbă” sînt acte rituale, juridice, menite să anuleze o *anumită* serbie față de un stăpîn care renunță la ea, însă nu să schimbe rangul social al bărbatului, femeii sau copiilor implicați. În numeroase cazuri, pentru mai multă claritate, aceștia se închină singuri ca șerbi mănăstirii care, la sfîrșit, a păstrat cartea.

Devierile observate în studierea unei carte sau a alteia se datorează de fapt unor prejudecăți *sau* unor deficiențe în analiza globală a servitutii sau servitutilor medievale. Acestea nu trebuie dramatizate sau apropiate prea mult de sclavia antică - cel puțin nu de teoria implacabilă a juriștilor și de cazul extrem al negoțului cu sclavi. Formulele romane și chiar anumite idei sînt folosite în secolele al X-lea și al XI-lea într-un nou context. Nimeni nu mai are statut de dezrobit, iar dezrobirea poate să se preteze astfel la concilieri și combinații, să alcătuiască un sistem alături de o închinare de bunăvoie care nu poate fi de tip sclavagist. Faptul de a fi șerb și de a avea un stăpîn presupune implicații și sarcini destul de variate, nu toate foarte apăsătoare. Serbia nu-i privește doar pe simplii țărani, ci și pe o serie de agenți senioriali cu destulă vază. Benjamin Guerard a definit-o încă din 1844 ca fiind o vasalitate de rang inferior -expresie pe care ilustrul Marc Bloch o repeta cu plăcere și pe care ar fi bine, cred, să o reținem gîndindu-ne tocmai la tot ce ține de raporturi de forță, de joc și manevre într-o relație între „senior și vasal”¹. În jurul riturilor și al tributului caracteristic (patru dinari plătiți în timpul unei ceremonii de închinare) se învîrt mai multe idei și se organizează o întreagă relație de schimb - respectînd, bineînțeles, inegalitatea socială și întotdeauna mai mult sau mai puțin umilitoare pentru cel care slujește sau este exploatat într-un fel sau altul. Orice slujbă diferită de cea a armelor tinde să fie asimilată, explicit sau implicit, unei șerbii. Iată de ce un autor precum Adalberon de Laon nu vede, în rîndul laicilor, decît „nobili și șerbi” sau - ceea ce în mintea lui înseamnă același lucru - „cei care luptă” și cei care lucrează”. Teorie simplistă, reducționistă și chiar puțin înșelătoare, dar eficace.

Or, Biserica - episcopi sau călugări - nu se gîndește cîtuși de puțin să abolească serbia și ordinea socială în vigoare. Trimițînd la adevărata libertate, care este mîntuirea veșnică prin Hristos, nu face ea oare ca libertatea pămîntescă să fie nesemnificativă ? Nu are nici un rost să grăbească dezrobirea lucrătorilor; pînă atunci, munca lor continuă să plătească protecția materială a cavalerilor și cea spirituală a Bisericii. Aceasta din urmă vrea fără nici un echivoc ca șerbii sau săracii să nu fie asupriți pe nedrept, dar, în același timp, le interzice orice revoltă împotriva ordinii senioriale. Acceptînd milosteniile cavalerilor, transferurile de pămînturi și de oameni, nu înseamnă oare că le dă girul ei ? Totuși, feudalitatea nu este un sistem social atît de cumplit pe cît se crede uneori. Negoțul cu negri de pe vremea preacucernicilor regi din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea ar trebui să ne revolte mai mult decît exploatarea șerbilor în anul o mie de către Robert de Pios, Odilon de Cluny și toată clasa socială ai cărei corifei sînt. Nu faptul că această clasă „dăruiește” oameni o face să aibă o putere absolută asupra lor și să-i trateze permanent ca pe niște lucruri. Din duritatea necesară a unui act juridic să nu o deducem pe aceea a raportului social.

Mai general, trebuie să evităm să fim radicali în abordarea cartelor. Citindu-l pe Michelet, s-ar spune că, apropiindu-se sfîrșitul lumii, donatorii renunță la tot. Dăruind însă unei mănăstiri, de ce anume te deposedezi și pînă la ce punct? Iar săvîrșind „silnicii” împotriva ei ești, dimpotrivă, un exterminator al creștinismului ? De bună seamă că nu. În toate acestea există coduri, formule și comportamente, la fel cum există și în acele anateme ale păcii lui Dumnezeu care ar putea da impresia unei violențe morale nemaipomenite - răspuns meritat de o cavalerie pusă numai pe rele.

Milostenia, atît de frecventă în carte, implică adesea condiții și rezerve (tocmai am văzut-o pe cea impusă de *Tetsa*). Este ceva foarte obișnuit ca un donator sau o donatoare să păstreze tot sau o parte din Pămîntul al cărui uzufruct a fost cedat pe întreaga durată a vieții lor

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 389-406.

¹ De fapt, monopolul nobililor asupra armelor nu este total; multe dintre textele de care dispunem atestă activitatea combatantă a oamenilor simpli, fără ca aceasta să poată trece drept expresia unei bruște efervescente legate de o „criză socială” sau de pacea lui Dumnezeu.

contra unui cens modic. La urma urmei, moștenitorii lor sînt cei care vor pierde cel mai mult - și împotriva cărora, în cazul previzibil că vor protesta, sînt aruncate încă dinainte blesteme.

Adeseori, nu putem spune nimic mai mult. Se întîmplă însă și ca alte carte, cuprinzînd crîmpeie de povestire, să ne transmită imagini surprinzătoare. Milostenia, de pildă, poate apărea ca o rezolvare a unui conflict anterior. Laicul renunță la dreptul său, contestat de multă vreme de către călugări, obținînd statutul măgulitor și onorabil de donator. El fie că donează pentru a i se ierta un delict grav cum ar fi uciderea unuia dintre oamenii călugărilor în cursul unei încăierări, fie doar execută o decizie juridică. Între 997 și 1007, contele de Mâcon și curtea sa primesc plîngerea clunisienilor împotriva „nedreptelor obiceiuri” instituite de clericul Mayeul Pulverel la Lourdou, iar abandonarea acestora de către cel în cauză (*guerpition*) aduce întru cîțva cu o donație¹. În orice caz, există o anatemă împotriva lui și a rudelor sale, la fel ca la sfîrșitul unei carte.

Inutil să mai spunem că, după „gesturile frumoase” și după frazele aproape decisive, pot apărea noi contestații ale moștenitorilor, marcate de jafuri asupra șerbilor mănăstirii și poate chiar de ambuscade sau de operații tip „lovitură de pumn” (sau mai curînd de lance !) ce pătrund pînă în curtea bisericilor rurale - toate, delict pedepsite de decretele păcii lui Dumnezeu din care lumea desprinde prea repede imaginea îngrozitoare a unei societăți pradă violenței oarbe și necontenite a cavalerilor.

Ceea ce nu înseamnă că toate cartele de donație sînt niște capcane. Există transferuri reale de oameni și de comori către mănăstiri, îndeosebi în perioadele de reformă sau atunci cînd miracolele abundă². Dar aceste transferuri sînt întotdeauna susceptibile de a aduce ceva în schimb. Dăruiești un teren pentru a fi îngropat la Cluny - de unde binefacerea spirituală, dar și prestigiul social al familiei donatoare. Dăruiești un fiu ca să devină călugăr și îl înzestrezi cu un teren sau cu un venit - de unde un prieten în casă, un mediator în caz de conflict cu vecinii și mai cu seamă sentimentul că familiile nobile au un raport privilegiat cu Cerul. Motiv suficient pentru a-și impresiona supușii.

Note:

1. Cluny, nr. 2406 (III, pp. 497-498).

2. Cu privire la „dinamicile miraculoase”, vezi P.A. Sigal, *L'Homme et le miracle...*, pp. 165-227.

La rîndul lor, în vremuri de lipsuri sau de foamete, mănăstirile și episcopii dau săracilor de mîncare ca pomană la sărbătorile sfinților care le sînt patroni. Indirect, la asta servește testamentul unui nobil. Există chiar și carte care stipulează în mod amănunțit că, atunci cînd se va comemora moartea acelui nobil, vor fi hrăniți doi sau trei sârmani spre mîntuirea sufletului său. Toate acestea nu au nimic antiseniorial. Fenomenul se numește redistribuire și nu poate decît să ajute la proliferarea sistemului social. Cavaleria lasă lest. Avem uneori impresia unui mecanism destul de bine uns, al cărui scop este să păstreze moravurile așa cum sînt. Sistemul răscumpărărilor penitențiale a cărui cheie de boltă a devenit miluirea călugărilor are ca efect o dedramatizare a păcatelor cavalerilor. Există întotdeauna speranța unei iertări, deci nici un păcat nu este cu adevărat de moarte. între două pocăiri poți s-o iei de la capăt cu unele violențe sau destrăbălări. Cel puțin aceasta este una dintre posibilele derive, pe care ar ilustra-o contele de Anjou, Foulques Nerra (987-1040). în jurul călugărilor, datorită competenței lor în materie de intermediere, se învîrte o întreagă cavalerie infracreștină. Un spirit modern ar vorbi aici de *complicitate obiectivă*.

Spunînd aceasta, ar ignora însă toată mizeria zilelor de conflict, toată suferința sufletească și chiar prețul - material și moral - care, la urmelor, trebuie plătit prin milostenie și anumite penitențe. Este oare suficient, de exemplu, ca după o crimă să dăruiești călugărilor o bucată de pămînt pentru ca toate resentimentele celor apropiați victimei să dispară ? Iată tot atîtea fire de nisip care ar putea bloca mecanismul.

Cluny și „prigonitorii” ei

Între 950 și 1050, avem impresia că intervine o încălzire în etape a relațiilor dintre Cluny și cavalerii cu care se învecinează. însă această idee nu ține oare în bună măsură de noile detalii furnizate de carte într-un moment în care progresele învățămîntului le fac să fie mai pline de viață și mai pătinoare ? în rest, există pretențiile mereu sporite ale călugărilor, care vor maximum de garanții și de jurăminte de fidelitate, și faptul că, pe măsură ce domeniile lor se extind, ei au tot mai multe „treburi”. Abia moare Mayeul, că succesorul lui, abatele Odilon, și obține o anatemă a conciliului de la Anse (994)

pentru a garanta mai bine proprietățile clunisiene¹. Mai târziu (prin 1020), papa Benedict al VUI-lea aruncă un solemn și teribil blestem asupra „prigonitorilor” și jefuitorilor din pricina cărora suferă - prin intermediul mănăstirii Cluny - sfinții Petru și Benedict²: atenție la răzbunarea lui Dumnezeu! Frumoasele studii ale Barbarei Rosenwein pun în lumină complexitatea relațiilor cu „prigonitorii”³: raporturile cu aceștia sînt cînd bune, cînd proaste, iar formulele implacabile nu trebuie să ne inducă în eroare. Singurul lucru care îi lipsește cercetătoarei este acela de a nu fi atacat în mod deschis fabula istorică a unei mutații ce ar fi avut loc în anul o mie, cea construită de Duby cu ajutorul cartelor de la Cluny și Mâcon⁴ și reluată de Guy Bois⁵. Teza lui Duby privitoare la Mâconnaise rămîne o carte mare: o serie de pagini de pionierat, inspirate⁶, smulg admirația; dar, vai, ce eroare cînd vine vorba de anul o mie!

Opunînd un secol al X-lea senin - grație unei justiții publice existente în ținutul Mâcon și în subdiviziunile lui teritoriale și judecătorești - unui secol al XI-lea plin de zgomot și furie sau cel puțin de învoieli de tip feudal ar însemna să construim o „fabulă”, ca să folosim expresia lui Alain Guerreau. În realitate, ceea ce le permite cartelor să spună mai multe și să dezvăluie toate aceste lucruri este evoluția modului lor de redactare. Să nu luăm lamentațiile clunisiene drept un indiciu al unei bruște înmulțiri a violențelor între 980 și 1030. Dacă abatele Odilon declară ritos că are de gînd să recurgă la măsuri decisive pentru „a apăra mănăstirea Cluny”, asta nu înseamnă că, dintr-o dată, primejdiile au sporit, ci mai curînd că exigențele au crescut. Pentru a-și rezolva conflictele, Cluny poate face apel la justiția publică. În 950, apărătorul ei răspunde la reclamațiile a două femei aducînd ca dovadă în fața adunării judecătorești din comitatul Mâcon⁷ o serie de carte. Femeile renunță (*vuirpitio*). Același scenariu se

Note:

1. Cluny, nr. 2255.
2. H. Zimmermann (ed.), *Papsturkunden 896-1046*, II, Viena, 1989, nr. 530.
3. B. Rosenwein, *To be the Neighbor... și „Monks and their Enemies...”* -
4. G. Duby, *La Societe (...) mâconnaise...*
5. G. Bois, *La Mutation...* ; vezi critica lui A. Guerreau din „Lournand, histoire et fiction...” : el este cel care vorbește *te fabulă*.
6. în special cele despre menținerea păcii, despre titlul de cavaler etc.
7. Cluny, nr. 764.

reproduce în 961 și în 964¹. Oare mai târziu, cum a crezut Duby, contele de Mâcon slăbește foarte mult, iar ținutul său (*pagus*) se fărâmițează în domenii controlate de castelani ? Puțin probabil, întrucât adunarea sa judecătorească (sau cea a contelui de Chalon) este încă menționată în jurul anilor 1030, 1050 și 1080 - o întâlnim ici și colo, frecventată de „nobili”. Nu avem nici o dovadă reală că unii dintre castelanii anului o mie s-ar elibera de sub autoritatea contelui sau l-ar zeflemisi. Între 1049 și 1065, cavalerul Guichard renunță la o serie de pământuri și de șerbi în favoarea mănăstirii Cluny „în fața contelui, *messire* Geoffroi, a nobililor seniori Odolric, Ogier și Gerin ce erau cu el, precum și a magistratului său, Evrard, în cetatea Mâcon”². Este a nu se știe câta renunțare, însoțită de pocăire și despăgubiri, a unei familii pentru care relația cu Cluny înseamnă o alternare regulată de probleme și de rezolvări. Apare contele aici ca un simplu figurant? Nu e atât de sigur... în orice caz, seniorii castelani nu-l sfidează arogându-și un titlu provocator; în zilele bune, cartele clunisiene vorbesc doar de strălucirea calității lor de nobili și cavaleri, numindu-i *messire* (*domnus* Humbert), la fel ca pe conți, episcopi sau abați - ceea ce înseamnă că le recunosc un loc în primele rînduri ale lumii bune, însă nici o autarhie morală sau politică. Aceleași carte mai menționează încă ținutul (*pagus*), la fel ca în secolul al X-lea, dar, ce-i drept, mai rar³. În schimb, nu trebuie să ne amăgim în ceea ce privește eșalonul inferior. Această justiție locală, despre care Duby ar vrea să creadă că - pe lângă interesele călugărilor - a apărut și libertatea unor țărani de-a lungul secolului al X-lea, este extrem de fantomatică. Teritoriile asupra cărora se exercită jurisdicția unui magistrat nu sînt decît repere care ne permit să localizăm, în anumite carte, „satele” (*viile*), și încă niște repere destul de vagi și de schimbătoare, cum a demonstrat un excelent studiu al lui Francois Bange⁴. Duby citează trei texte⁵ care ar ilustra astfel de jurisdicții locale, însă ele sînt scrise între 980 și 1004; două poartă numele unui *viguier*⁶ sau

Note:

¹- Cluny, nr. 1100 și 1179.

²- Cluny, nr. 2992.

³- Vezi observația mea, *infra*, p. 463.

⁴- F. Bange, „*L'ager et la villa...*”.

⁵- Cluny, nr. 1524, 2391 și 2591.

⁶- Locuitor al contelui sau al unor guvernatori de orașe; împlinea și oficiul de judecător (n.t).

*vicaire*¹, iar două ale unor *echevins*¹, și ne aflăm în curtea bisericilor parohiale, adică în acel perimetru inviolabil pe care societatea îl respectă în general, cu sau fără decretele păcii lui Dumnezeu. De fapt, este vorba aici despre o justiție locală, „sătească”, a cărei importanță e recunoscută în epoca lui Mayeul și a lui Odilon (951-1049) și în] cadrul căreia există jurământ, dezbatere sau renunțare la posesiuni, în schimb, pe domeniile castelanilor se organizează adunări judecătorești cu mult înainte de anul o mie : de exemplu, cea care se ține între 968 și 978 „în fața seniorilor din castelul Chaxolles”³, adică în fața grupului de cavaleri ai locului, al cărui principal senior este de altfel conte.

Instanțele judiciare nu cunosc așadar o schimbare veritabilă în jurul anului o mie. Atît înainte, cît și după această dată, sînt rezolvate conflicte la cel puțin două niveluri: în fața conților și a cavalerilor de rang înalt, în cetăți și castele, și în fața unor grupuri de notabili, pe lângă bisericile rurale. Numai că nu este vorba de instituții a căror organigramă ar fi fost gîndită sau regîndită ca în zilele noastre. Justiția este mai curînd acea formă aparte pe care o iau relațiile sociale atunci cînd au loc o dezbatere și un anumit joc de roluri între oameni care se cunosc destul de bine și au influență unii asupra altora... A face dreptate înseamnă să-ți folosești prestigiul și forța, „senioria” personală și statutară, pentru a restabili pacea și a organiza confruntarea între anumite grupuri. De aceea, este normal ca o asemenea activitate să se desfășoare în cadre diferite în funcție de clasele sociale în cauză sau de problemele ce trebuie rezolvate. La nivel înalt, cel care se ocupă cu restabilirea păcii în sînul cavaleriei este contele sau „principele” castelului; disputele mai rustice sînt rezolvate la bază, la nivelul satului și al bisericii rurale.

Cucerirea „independenței” de către seniorii castelani între anii 980 și 1030 este o idee teoretică sau mai curînd o idee destul de corectă a vechilor autori în ceea ce-i privește pe conții de la sfîrșitul secolului al IX-lea, decalată în mod nejustificat de către Duby la nivelul eșalonului inferior și cu nu mai puțin de o sută de ani mai devreme. De unde o falsă „revoluție feudală” a anului o mie. Căci

Note:

1. Locuitor al contelui sau al principelui; formă mai apropiată de etimonul latinesc (*vicarius*) din care provine și *viguier* (n.t.).
2. Magistrat numit de senior (n.t.).
3. Cluny, nr. 1249.

nimic nu semnaleză o astfel de declarație de independență. Cei care se întăresc încetul cu încetul în Uxelles, Brancion sau Berze nu sînt parveniți, ci moștenitorii unor familii nobile. Dacă e adevărat că ei apasă din ce în ce mai puternic asupra ținutului, nu e mai puțin adevărat că totul se face cu sprijinul unei întregi rețele, prin presiunea unei clase dominante în care ei figurează la loc de cinste. Acești nobili nu ar avea nici un interes să-și dorească independența, să caute o izolare circumspectă¹ care în realitate i-ar lipsi de ea.

Singurul război cunoscut în Mâconnais pentru această epocă (980-1030) pe care Duby o numește „de criză” este menționat de Ademar de Chabannes și are loc în 1013 :

în vremea aceea, contele de Mâcon, Guillaume Gură Unsă (alte surse îl numesc „Barbă Slinoașă” !) înălță un castel împotriva mănăstirii Cluny, spre a-l învinge pe contele Hugues. Drept aceea, judecata lui Dumnezeu se abătă asupra lui: nu mai putea să se ridice și să umble. Cîteva zile mai tîrziu, contele Hugues luă castelul pe neașteptate și-l făcu una cu pămîntul². Acest conte chefliu și găman suferă probabil de gută. A construi „împotriva” mănăstirii Cluny înseamnă să calci un perimetru de protecție de care se bucură orice oraș sau castel, însă cazul lui Guillaume este agravat de sacralitate ! Hugues însuși este episcop de Auxerre și pe deasupra moștenitor al comitatului Chalon-sur-Saone ; îl vom reîntîlni ca promotor al jurămintelor de pace în Burgundia... Nu trebuie să-l luăm drept un pacifist. Să nu credem cumva că pacea lui Dumnezeu înlocuiește o justiție publică recent suprimată, întrucît cartele de la Cluny atestă perenitatea justiției contelui, apoi pe cea a nepotului care îi succedă. Anul o mie trece fără a se produce vreun naufragiu al autorității conților. Pur și simplu, curțile castelanilor și cele monastice dobîndesc importanță în mod direct proporțional cu numărul sporit de cazuri. Prin ce sînt mai „private” aceste curți decît cele ale conților ? Prin nimic. Mai puțin eficiente ? Nu încapе îndoială că, în toate curțile din secolul al XI-lea, înțelegerea „amiabilă”, în beneficiul relativ al celui mai puternic, are cîștig de cauză în fața judecăților clare. Acest fapt nu poate fi văzut însă nici ca un

Note:

¹ Mitologia modernă a izolării „feudale” poate fi întîlnită la Balzac (*Le cabinet des antiques*), George Sand (*Mauprai*)... ²- Ademar, III, 50 (p. 173).

eșec general al justiției, nici ca o trăsătură absolut nouă. Astfel de înțelegeri existau încă de multă vreme, însă nu aveam decît anumite indicii asupra lor. Iată că acum o nouă generație de carte ni le prezintă cu adevărat.

Cu puțin înainte de 1050, abatele Odilon a poruncit să se înceapă ținerea unui catastif cu averile și veniturile mănăstirii Cluny. Nu a mai ajuns pînă la noi, însă știm că ea conținea numeroase transcrieri de carte¹, copiate la rîndul lor în secolul al XVIII-lea de Lambert de Barive - din fericire, înainte de ruinarea arhivelor și a clădirilor. Cunoștințele asupra abației în relație cu mediul ei apropiat nu sînt deloc la fel de bune ca acelea de care dispunem pentru secolul precedînd anul 1050. Or, la o privire mai atentă, în toată această perioadă (950-1050), experiența socio-juridică rămîne neschimbată. Actul prin excelență este donația, care stabilește sau restabilește prietenia. Deseori, ne dăm seama că, începînd cu secolul al X-lea, el urmează unui conflict. În această situație, donația tinde să se confunde cu renunțarea (*guerpition*).

Prefer să păstrez acest termen în forma sa veche (*vuirpition*), căci el aparține gramaticii fundamentale a adunărilor judecătorești din Evul Mediu timpuriu, semnificînd abandonarea, renunțarea solemnă, publică și cu valoare juridică la un bun sau chiar la o plîngere, la un litigiu, în favoarea părții adverse, încă de la sfîrșitul secolului al IX-lea, în Burgundia, totul se învîrte în jurul acestui act, atît în adunările judecătorești ale conților, cît și în justiția locală organizată pe lîngă biserici. În multe privințe, ne aflăm în ceea ce, de la H.S. Măine încoace, este numit „vechiul drept”². Societatea este impregnată de norme juridice, prezentate ca tradiționale și mai curînd implicite decît clar explicitate. Dreptul civil nu se distinge de cel penal. Orice acord se prezintă ca rezolvare a unui litigiu. Acesta din urmă poate fi artificial, servind pentru a provoca rezolvarea prin renunțarea în schimbul a ceva sau cu anumite condiții. Adeseori însă, ostilitățile erau deschise. În „vechiul drept”, partea care se consideră lezată cu ceva operează un sechestrul pe care îl declară legitim. De aici, plîngerea celeilalte părți și deschiderea unei dezbateri în justiție. Cu atît mai rău dacă sechestrul urmat de plîngere inversează complet rolurile față de chestiunea de fond. Și, la urma urmei, nu este fiecare pe jumătate agresor, pe jumătate reclamant ? Cam același lucru se întîmplă atunci cînd moștenitorii donatorilor către Cluny pun mîna pe pămînturile cedate, poate puțin prea repede, de părinții lor care se apropie de bătrînețe.

La mijlocul secolului al X-lea (între 942 și 946), exact acesta este scenariul ce explică o cartă-înseamnăre ca aceea de mai jos :

Către toți, de față sau viitori. Noi, ce sîntem trei frați, Guichard, Hugues și Josseran, facem dar sfîntului Petru copii din Lietri, de parte bărbătească și femeiască, de avem vreun drept asupra lor; de ni-i pretenția nedreaptă, facem renunțare. De aici înainte, diriguitorii (*rectores*, călugării) sfîntului așezămînt de la Cluny să facă cu ei și părinții lor ce li se va părea mai potrivit. Noi nu ne vom pune împotrivă. Ca dania ori renunțarea de față să fie adevărată, o întărim cu mîna noastră: Guichard, Hugues, Josseran, ce au făcut această danie ori renunțare și au adevărat-o în fața lumii¹.

După cum a remarcat Francois Bougard, începînd din 890, cartele burgunde sînt impregnate de rusticitate. În aceste vremuri de tulburări și de autentică mutație politică (cu urcarea pe tron a lui Eudes și mai ales cu formarea principatelor regionale), scrisul nu dispare, dar se simplifică. Genurile - cartă și înseamnăre - se amestecă, iar conceptele se întrepătrund - de altfel, fără inconveniente. O scurtă cartă-înseamnăre cum este cea de mai sus însoțește o procedură prin esență orală, cei care asistă la ea reținînd cine ce lasă și cui. Aici, grămăticul (preot de țară sau călugăr de la Cluny?) nu încearcă să afle dacă cei trei frați au sau nu vreun drept. El scrie destul de brutal că șerbii sînt „de parte bărbătească și femeiască” și reia în felul său o formulă de transferare a drepturilor asupra lor. Să nu ne grăbim să deducem din formulările lui grosolane că ar avea o mentalitate sclavagistă. Cuvintele mai mult sau mai puțin brutale prin care este desemnat un șerb într-un act juridic nu sînt singurul indiciu asupra modului în care îl tratează - sau în care tratează cu el - seniorul lui.

Ne găsim aici pe terenul vechiului drept și al unei justiții rurale. Bine cunoscuți de oameni, cei trei frați „donatori” sînt desemnați doar prin numele lor. Adeseori putem recunoaște însă familiile importante, întrucît folosesc aceleași nume de la o generație la alta. În cazul de față, nu avem oare familia lui Josseran de Merze, pe care îl vom reîntîlni curînd ?

Note:

1. Vezi H. Atsma și J. Vezin, „Autour des actes prives...”.

2. H.S. Mâine, *L'Ancien Droit...*, trad.fr., Paris, 1874.

¹ Cluny, nr. 596.

Proprietatea asupra pământurilor nu este neapărat deplină și neatinsă, una și indivizibilă în mâinile unei familii sau ale unui sanctuar. Desigur, sacralizarea curții bisericilor va întări proprietatea clunisiană. În vechiul drept însă, se întâmplă frecvent ca mai mulți legatari să împartă într-un fel sau altul aceeași proprietate. Fiecare își percepe propriile drepturi, la concurență sau în înțelegere cu ceilalți. De aceea, atunci când un laic renunță la ceea ce călugării numesc „proaste obiceiuri” pe unul dintre pământurile lor, istoricul trebuie să fie prudent. Oricum, faptul nu este nou „pe la anul o mie”. Iată cum arată renunțarea la unele „obiceiuri” între 942 și 954:

Însemnare a renunțării (*vuirpitio*) ce s-a făcut la Lourdun între Bernard, Duran și Dominique în fața lui *messire* Aubry, călugăr. Veniră și lăsară (renunțară la) toate certurile câte Le aveau între ei, așijderea obiceiurile și foloasele pământurilor ori chipul în care fuseseră așitaji, și toate le uitară pentru numele lui Dumnezeu și al sfântului Petru. Iar cel din vina cui s-ar tulbura din nou toate acestea va fi dator cu amendă șazeci de galbeni. Însemnele lui Ibert, *Tedus*, Bernard, Duran, Dominique și al femeii sale, Anscher¹.

Dacă aceste obiceiuri nu sînt denunțate în mod hotărît ca fiind „proaste”² este pentru că, la mijlocul secolului al X-lea, stilul gramaticilor este încă destul de senin. Sau mai curînd șovăielnic și stîngaci față de ceea ce va urma. Într-adevăr, în scurtă vreme, problema legitimității nu va mai fi lăsată în suspensie: laicii nu vor mai trebui să renunțe doar la revendicări și obiceiuri „nedrepte”, la silniciri (în latină: *violentia*) ale drepturilor mănăstirii Cluny prin sechestrare efectivă sau prin însuși faptul de a reclama. În bună măsură, cartele care denunță violențele altora reflectă tocmai violența morală exercitată de Cluny asupra celor care o înconjoară. Iată ce nu trebuie să luăm drept o creștere a violenței³ legată de independența castelanilor, stăvilită mai mult rău decît bine de pacea lui Dumnezeu.

Nu se poate spune că pana la cei care scriu între 942 și 956 ar fi strivită de greutatea modelelor. Ceea ce îi înfrînează nu este mai

Note:

1. Cluny, nr. 594.
2. Deși sînt, uneori.
3. Mă alătur aici criticilor formulate de E. Magnou-Nortier („Les mauvaises coutumes...” și „The Enemies of the Peace...”), fără să ader totuși la opiniile sale asupra „gestiunii publice”, care tind să neghe orice seniorie.

curînd priceperea lor limitată ? Mai tîrziu, tonul va fi ridicat treptat, o dată cu creșterea forței și a capacității de exprimare în scris a călugărilor și a prietenilor lor, preoții.

Cluny, august 986 : în fața „multor nobili”, călugării se plîng de vasalul Gerbert. Acesta „cerea pe nedrept” bunurile lor, sprijinit de fratele său, Renaud. În final, Gerbert „și recunoaște greșeala” și înapoiază totul „spre a se învrednici de îndurarea sfîntului Petru și de dragostea a toți frații”¹... Sîntem pe timpul călugărului-magistrat Vivien, care înmulțește plîngerile în justiție („interpelările”) de acest gen. Nobilul Bernard trebuie să renunțe în 993 sau 994 la „anumiți șerbi ai sfîntului Petru pe care îi cerea ca fiind ai săi prin naștere”. Carta începe cu o introducere despre dezrobire și continuă ca o însemnare a unei renunțări (*guerpitio*) îmbinate cu o donație, care trebuie să cîștige pentru Bernard și „toți cei apropiați lui prin rudenie” prosperitatea în această lume și viața veșm'că în cealaltă². Blestemul arhieresc coexistă de acum înainte cu amenda publică, fără a o elimina niciodată complet. Pentru abatele Odilon și ceata lui de călugări, a venit timpul să trăiască și să joace în fața conciliului de la Anse marea scenă a doliului după Mayeul și a prigoanei îndurate din partea „răufăcătorilor”.

Vehementele anului o mie

Sinodul se ține în bazilica Saint-Romain din Anse, în 994. Se discută despre dreapta credință și despre starea Bisericii, sub conducerea arhiepiscopilor Bouchard din Lyon și Thibaud din Vienne, cu participarea a nouă episcopi veniți fie din imediata apropiere (Chalon și Mâcon), fie din sud, din Valence sau Tarentaise (în inima Alpilor) -căci într-acolo bat în această epocă majoritatea intereselor mănăstirii Cluny. Carta clunisiană a conciliului³ vorbește despre un dar făcut de către episcopi abatelui, starețului și „fraților” : dreptul de a arunca anatema. Odilon obține deci puterea de a excomunica, rezervată în mod normal episcopilor. Cum îi stă bine unei carte solemne, aceasta prezintă mai întîi cererea insistentă și motivele ei. Odilon și ai săi și-au înfățișat mănăstirea ca fiind pradă nenorocirilor și

Note:

! Cluny, nr. 1723.

²- Cluny, nr. 1965.

³- Cluny, nr. 2255.

prigonitorilor ce „bîntuie preasfîntul loc". Dimpotrivă, ei au nevoie să se bucure de toate bunurile lor : bisericile parohiale, tîrgul Cluny și propria seniorie (*potestas ssapoeste* - cum se va spune în franceza secolului al XIII-lea), iar lîngă Cluny sau la distanță mai mare, în „ținuturile" orașelor Mâcon, Chalon și Lyon, o serie de domenii, sate (*curtis, villa*) și chiar castele.

Acestea nu trebuie să aibă a suferi nici de furturi, nici de jafuri: iată tema primelor două decrete de la Charroux. Cu clauze precise și severe: contele și orice alt agent public (*judex*) nu pot nici să înalțe castele, nici să treacă cu trupe pe teritoriul respectivelor seniorii. Nici unui demnitar, nici unui cavaler nu-i este permis să ia boi, vaci, porci, cai sau „orice poate fi socotit pradă (*praeda*) ori numit astfel", căci „este o necuviință ca oameni răi și mîndri să aducă atingere unor sfinți cenobiți trăitori în acest sfînt lăcaș".

Urmează unele precizări privind reforma preoților și altele privind postul, milostenia și rugăciunea de-a lungul săptămîinii, care fac legătura dintre conciliile carolingiene (Soissons, 853) și răgazul lui Dumnezeu.

Conciliul de la Anse nu fondează ceea ce numim pacea lui Dumnezeu în sens strict. El face doar parte, alături de ea, dintr-un fel de constelație. Conciliul vine în momentul desfășurării unor măsuri sacrale în favoarea proprietății bisericești. Anatema planează aici pentru a apăra Cluny și proprietățile ei, însă nu toate bisericile și toți săracii unei regiuni. Vom vorbi deci despre o pace a lui Dumnezeu creată de niște călugări egocentrice ?

Odilon este originar din Auvergne. A fost canonic la Brioude, o mare abateie care pretinde de la călugării ce-i sînt „sub ascultare" să depună un jurămint prin care se angajează să o apere. Păcat că acest text interesant și judicios pus în valoare de Christian Lauranson--Rosaz¹ rămîne greu de datat, căci conține și el angajamente foarte asemănătoare cu cele care apar în marile păci ale lui Dumnezeu, cu referire însă la o singură abateie. Să fi călătorit formula de la Brioude pînă la Cluny ? Sau în sens invers ?

Pe de altă parte, Odilon nu este promotorul înflăcărat al unei păci generale a lui Dumnezeu pe care și-l închipuie prea mulți istorici. îi

Note:

1. Care le reproduce în M. Zimmermann (coord.), *Les Societes meridionales...*, pp. 52-54; a se vedea, de asemenea, E. Magnou-Nortier, *La Societe laïque...*, pp. 298 și 613.

vom întâlni numele pomenit doar în legătură cu răgazul lui Dumnezeu de la Arles (1041)¹. Nu vom vedea niciodată relicvele sfântului Petru transferate de la Cluny la un conciliu din porunca vreunui episcop². Iar cum Cluny își are propria pace, la ce bun să se mai deplaseze pînă la cea de la Verdun-sur-le-Doubs ? Într-o scrisoare datînd din 1021-1023, papa Benedict al VUI-lea le dă ca misiune „principilor și baronilor din Burgundia toată, din Aquitania și Provența” să protejeze mănăstirea de la Cluny, iar episcopilor să folosească în acest scop excomunicarea. El citează nominal pe cîțiva dintre cei mai înfricoșători dușmani ai ei, în fruntea cărora figurează *Eldinus*³, seniorul castelului din Berze.

Carta de la Anse îi recunoaște mănăstirii Cluny o adevărată seniorie - ceea ce papa Urban al II-lea va numi în 1095 un teritoriu de „convocare a vasalilor”. Pentru moment, Cluny nu își stabilește frontierele, ci mai curînd polii senioriali, reprezentați de bisericele, tîrgurile și castelele sale. După părerea mea, e inutil să facem aici o deosebire între elementele „funciare”, „senioriale” sau „personale”, adică să utilizăm categoriile noastre moderne. Este vorba mai curînd de o sferă de influență mixtă asemănătoare cu privilegiile castelanilor, cu singura diferență că aici totul se bazează pe stăpînirea inițială a pămîntului. Pretutindeni însă, dominația asupra țăranilor, adică justiția, merge împreună cu cea asupra pămîntului; numai protecția ține de dimensiunea publică a castelului. În orice caz, autoritatea mănăstirii Cluny asupra împrejurimilor sporește în jurul anului o mie, iar abatele și călugării pot adăuga la simpla anatemă o întreagă liturghie a plîngerii sacrale. Pe bună dreptate, Lester Little⁴ și Patrick Geary⁵ au atras insistent atenția asupra acestui însuflețit reproș (*clamor*). Ritualul se dezvoltă începînd din secolul al IX-lea și este foarte prezent în paginile celebrei *Cărți a Căii*, culegere de obiceiuri clunisiene din anii 1030, unde au fost consemnate prescripții prin care călugării completează regula sfântului Benedict, precum și tradițiile lor liturgice. La capitolul „rugăciuni” le găsim mai întîi pe cele folosite

Note:

1- Vezi *infra*, p. 583.

2- Aici intervine, probabil, scutirea mănăstirii de intervenția episcopilor.

³- H. Zimmermann (ed.), *Papsturkunden 896-1046*, II, Viena, 1989, r. 530 (pp. 1008-1010). *Eldinus* nu este identificat aici.

4- L. Little, „La morphologie...”, „Formules monastiques...” și *Bene-dictines Maledictions...*

5- P. Geary, „L'humiliation des saints...”.

pentru a obține de la Dumnezeu timp frumos sau, dimpotrivă, ploaie. Urmează apoi cele două forme de plângere sacrală (*damor*) pentru a implora ajutorul Său în împrejurări potrivnice. Prima dintre ele se zice duminica la liturghie, între *Tatăl Nostru* și *Pacea lui Dumnezeu (Agnus Dei)*: Slujitorii bisericii acoperă cu un ciliciu¹ lespezile din fața altarului. Așază pe el crucifixul, evangheliarul și moaștele. Apoi clerul tot îngenunchează, cîntînd cu glas șoptit psalmul *Pentru ce m-ai lepădat, Dumnezeule, pînă în sfîrșit ?* [psalmul 74 (73)]. Estimp, păzitorii bisericii bat două clopote. Singur preotul se așine în fața trupului și sîngelui Domnului², care tocmai au fost sfințite, ca și a moaștelor sfinților. Cu glas mare, începe plîngerea: „Doamne Iisuse, mîntuitorul lumii, plini de smerenie, cu inima înfrîntă, venim în fața altarului și a preasfintelor Tale trup și sînge. Ție ne încredințăm, știm că mîhnirea ne lovește pentru păcatele ce-am săvîrșit împotriva Ta. Venim către Tine, Doamne Iisuse, ne aruncăm la pămînt spre a plînge. Oameni mîndri și fără de lege, încrezători în puterile lor, se năpustesc asupra-ne din toate părțile. Năvălesc, pradă și pustiesc pămînturile sînt lăcașului Tău și ale bisericilor ce țin de el. Pe săracii Tăi ce le slujesc, îi fac să sufere de durere, foame și goliciune, ba îi mai șiucid în chinuri ori îi trec prin sabie. Ne pradă bunurile, chiar cele din care trebuie să trăim în sîntă slujba Ta și pe care sufletele milostive le-au lăsat acestui sînt lăcaș spre mîntuirea lor; ne jefuiesc împotriva dreptății. Tristă e, Doamne, această biserică a Ta, ce ai întemeiat-o odinioară și ai înălțat-o în cinstea preafericitei și slăvitei Fecioare Măria. Pentru a ei mîngîiere și dezrobire n-avem altul decît pe Tine, Dumnezeul nostru. Ridică-Te, Doamne Iisuse, vino și ne sprijină, întărește-ne și ne ajută. Doboară-i pe cei ce ne doboară. Frînge mîndria celor ce seamănă jalea în sînt lăcașul Tău și-n noi. îi știi bine cine sînt, Doamne, le cunoști numele. Nu veniseră încă pe lume, și singur Tu le cunoșteai trupurile și inima. Pentru aceea, Doamne, fie ca puterea Ta să-i aducă înapoi la calea cea dreaptă. Fă-i să-și mărturisească greșelile, rugămune Ție, iar îndurarea Ta către ei să fie a noastră dezrobire...”³.

Note:

1. Țesătură aspră din păr de capră, purtată de asceți sau de călugări direct pe piele (n.t.).
2. Rămase pe altar.
3. *Livre du Chemin*, pp. 245-246.

La sfârșit, relicvele sînt puse la locul lor. Imediat după aceasta, *Cartea Căii* ne indică modul de întrebuințare a anatemei, așa cum a fost el prevăzut de conciliul de la Anse (și foarte asemănător cu cele stabilite la Charroux, Limoges și în toate conciliile păcii lui Dumnezeu). Anatema este aruncată pentru prima oară într-o duminică, după *Crez*, și reiterată apoi în fiecare zi: Bibliotecarul (*armarius*) urcă în strănă. Face cunoscută poporului (laicilor adunați la Cluny, adică lumea bună) răutatea prigonitorilor. Este urmat de alt frate, care citește anatemele și blestemele Noului și Vechiului Testament, cum se cuvine, cum cere porunca dată de scaunul apostolic (papa) și cum cer episcopii din vecinătate : blestem asupra cui nu vrea să se-ndrepte, binecuvîntare celui ce primește să o facă. O dată citite acestea, se sting luminările, se bat toate clopotele, toți se pun în genunchi¹ ...

Și se cîntă o serie de psalmi. La urma urmei, este un fel de parafrază a psalmului 74 (73) care s-a citit în versiunea precedentă a plîngerii.

Creștinismul medieval trăiește și vibrează intens la accentele de bucurie sau tristețe, profund poetice, rînd pe rînd senine și vehemente, oferite de psalmist.

Atît călugării, cît și episcopii și-au însușit perfect formulele, pe care le adaptează situației lor. Cuvîntul în favoarea săracilor li se aplică lor - adeseori, aici ca și în alte părți, oamenii Bisericii ne înduioșează vorbind despre ei înșiși. Să observăm mai ales cît e de vremelnice blestemul și cît de ușor se transformă în contrariul lui, cu condiția ca „prigonitorul” să se pocăiască sau să dea primele semne ale voinței de a face unele concesii. O liturghie cum este cea de față nu ne obligă în nici un caz să reconstituim un climat social de criză și o religie ce se bazează pe o teroare glacială.

Ritualul plîngerii are totodată o incontestabilă forță psihologică și socială. La Cluny, el este practicat cu o anumită moderație, dar în alte părți, de pildă la Saint-Martin din Tours, se poate întîmpla ca relicvele să nu fie puse înapoi la locul lor după o „mare plîngere”, ci să rămînă „umilite” la pămînt cîtă vreme comunitatea nu a cîștigat încă litigiul. Este unul dintre acele rituri în care, la fel ca în interdicția generală a episcopului Audouin², cultul sfinților este

Note:

1- *Ibidem*, pp. 247-248. 2. *Vezi infra*, pp. 337-342.

înjosit printr-un fel de politică a vindecării răului prin mai rău. Sfinții sînt înștiințați că oamenii sînt prea slăbiți, săraci și întristați ca să le mai închine cultul pe care îl merită. Se aruncă asupra „prigonitorilor” toată răspunderea pentru nenorociri. Le care, în lipsa unui cult onorabil, amenință să se abată asupra regiunii. Asupra lor se exercită astfel o întreagă presiune morală și socială. În același timp însă, trebuie să ne punem problema anumitor resorturi de profunzime ale acestei acțiuni liturgice: oare nu-și găsesc aici o cale de exprimare nemulțumirea călugărilor față de sfinții lor protectori, suferința de a trăi într-o mănăstire insuficient apărată împotriva actelor demonice ? în orice caz, comunitatea se sudează din nou, se mobilizează moral și își concentrează preocupările asupra unei anumite probleme.

Vom întâlni curînd o variantă „sălbatică” - neautorizată, însă tolerată, a acestei plîngerii liturgice. Într-adevăr, nu rareori se întîmplă ca propriii lor paznici, slujitorii lor cei mai apropiați, să-i învinuiască pe sfinți, să le insulte și să le lovească relicvele și statuile. În astfel de situații, nemulțumirea izbucnește fâțiș, chiar dacă fără nici un risc pentru autorul strigătelor și al loviturilor. Acesta are inima atît de curată, vedește prin întreaga-i viață o încredere atît de neclintită în sfîntul sau sfînta lui, încît sfidarea este de neconceput în ceea ce-l privește. Familiaritățile exagerate nu pot să-i aducă nenorocirea sau să atragă asupra sa una dintre acele răzbunări miraculoase povestite cu atîta plăcere seara, înainte de culcare. Cel mult, sfîntul sau sfînta îi va juca un renga - vreun miracol dintre cele de clasa a treia ce figurează în repertoriul anului o mie... Adevărata primejdie îl paște însă pe adversar, căci oamenilor le place să creadă că autorul plîngerii l-a rănit adînc stîrnindu-l pe sfînt împotriva lui. Putem face rămășag că, în același timp, nemulțumitul s-a mai răcorit!

Chiar în forma ei oficială, clunisiană, în care întregul început reafirmă umilința jeluitorilor, „plîngerea” este menită să ilustreze începînd cu secolul al XH-lea - la fel ca și anatemele, ordaliile sau răzbunările miraculoase - tot ceea ce dă lumii postcarolingiene aspra ei savoare, pe care am greși luînd-o drept sălbăticie. Dimpotrivă, cine nu vede subtilitatea și eficacitatea simbolică a acestor practici ?

În timpul abatelui Odilon (994-1059), dușmanii vin adesea să se pocăiască la

Cluny sau în sanctuarele ce țin de mănăstire. Astfel de scene desfășurate în capitol sau în biserică, frecvent asortate cu înțelegeri amicale, se înmulțesc. Cu același prilej se redactează și însemnarea (carta); relatînd un ritual veritabil și nu o simplă decizie în justiție, ea oferă o garanție mai puternică pentru viitor, adică pentru viitorul conflict, cînd penitentul sau copiii săi își vor relua rolul de prigonitori.

În aprilie 995, un ajutor de diacon și fratele lui dăruiesc mănăstirii Cluny două grădini pe care la stăpînesc în Mâconnaïs, „ca despăgubire pentru toate cîte le-am făcut împotriva sfinților apostoli și pentru că am nesocotit sfîntul lăcaș”. Nu vom mai afla despre aceste fărădelegi decît că la calificarea infracțiunii a contribuit și conciliul de la Anse. Mai tîrziu, aflăm totuși că cei doi bărbați își vor păstra grădinile pe timpul vieții în schimbul unei sume vărsate anual mănăstirii¹. Aici se deschide probabil perspectiva unor noi dezbateri, a cîtorva daruri și renunțări ce vor trebui rediscutate.

Crima lui Josseran de Merze

Încă o generație, și călugării de la Cluny ne oferă relatări amănunțite ale răfuieților pe care le au cu vecinii. Pe lîngă acestea, nu există totuși nimic care să semene cu brigandajul sau cu o degradare a climatului social. Dacă apar ceremonii de iertare și, în consecință, relatări moralizatoare fără un echivalent anterior este mai curînd ca urmare a anatemei și a întregii panoplii de mijloace asociate lor. Iată, în 1023, o donație făcută de Josseran de Merze mănăstirii Cluny și sfinților (Petru și Pavel), „ca ispașă pentru omorul unui cavaler pe nume Arembert, ucis la Cluny”²; el cedează dreptul pe care îl are asupra unui lot de pămînt o dată cu familia de șerbi ce locuiește acolo. Pe deasupra, Josseran mai cedează o vie, dăruită spre a-i fi de ajutor de către seniorul său, magistratul de Mâcon, și renunță la fieful (folosul) pe care îl are de la Biserică. Carta ne furnizează elementele necesare pentru a schița profilul unui cavaler avîndu-și pămînturile într-o regiune agricolă apropiată de Cluny, însă practi-cînd o dublă vasalitate față de această biserică și față de un mare laic. O însemnare ulterioară aduce mai multe precizări. Omuciderea

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 201-202.

1- Cluny, nr. 2296. Arenda seamănă de altfel cu tributul impus șerbilor: patru dinari plătiți la sfîntul Petru.

2- Cluny, nr. 2784.

comisă de Josseran la poarta mănăstirii este o „nelegiuire săvârșită într-un loc de azil, amendată cu galbeni șase sute, după obicei", dar el nu face decât să se angajeze că o va plăti, aducându-i ca giranți (pentru o sută de galbeni fiecare) pe cei cinci părtași la crimă, împreună cu clericul care îi condusese pe toți șase La Cluny pentru amendă¹. Crima (un fel de sacrilegiu) îl obligă pe Josseran să se distanțeze de Cluny prin renunțarea la fieful său. Nu este vorba însă de o ruptură definitivă - de neconceput între vecini! Josseran și vasalul lui, Gislebert, jură pe relicve să nu mai pretindă nimic. Să pretindă ce ? Tocmai lotul de pământ pe care îl „dăruise" ca amendă în 1023.

Dar pe acest Josseran îl întâlnim încă de prin anii 990, când avea o pricină cu starețul Vivien² (dacă identificarea este corectă). Primirea unui fief să fie cumva urmarea vreunei tranzacții ?

După ce moare, Josseran este îngropat la Cluny. Soția și unul dintre fiii săi „renunță" (*guerpir*) la rîndul lor la ceea ce el cedase prin cartă. O fac însă printr-o piatră, „mărturie și simbol", iar despre cei șase sute de galbeni nu se mai spune nimic³. Pe de altă parte, alți membri ai familiei încep un proces împotriva mănăstirii, în fața contelui Hugues de Chalon (episcop de Auxerre) și a nepotului său. îl întrerup însă pentru a renunța (*guerpir*) în favoarea ei⁴. Ceea ce nu înseamnă însă că totul s-a terminat, căci puțin după 1049, la Mâcon - în fața contelui, a nobilului și a magistratului -, fiul lui Josseran, Guichard, în fruntea fraților săi îi „cedează" starețului de la Cluny șerbi de ambele sexe, precum și pămînturi. Una dintre cele două însemnări⁵ în care apare această a nu se știe cîta „renunțare" semnalează că, în schimb, Guichard a primit bunuri în valoare de o sută de galbeni. De fapt, mănăstirea este cea care plătește. Trăgînd linie și socotind, rămînem cu impresia - datorită acestui document, precum și multor altele - că monahii sînt oameni împăciuitori. În orice caz, urmare a presiunii sociale, ei dau înflăcărării cavaleresti ceea ce i se cuvine, în ciuda relatărilor lor extrem de părtinitoare, care fac să treacă drept „năvăliri" și „prădăciuni" constrîngerile

Note:

1. Cluny, nr. 2848.
2. Cluny, nr. 1821.
3. Cluny, nr. 2992.
4. Cluny, nr. 2848.
5. Cluny, nr. 3342.

prin violență și ocupările de terenuri contestate prin care cavaleria vremii dădea greutate reclamațiilor ei.

În jurul anului 1035 este redactată de către un călugăr - însă în numele nobilului Bernard - una dintre acele carte hibride, deopotrivă „renunțare” și „danie”. Nu luminează ea oare îndeajuns mizele conflictelor cu cavaleria și idealul monastic al acordurilor ce le soluționează?

Eu, Bernard, în numele lui Dumnezeu, către toți moștenitorii dreptului și senioriei mele și către toți cetățenii prezenți și viitori ai acestei patrii (puțină retorică romanizantă, deși mai e mult până în 1789). M-am plîns pe nedrept împotriva fraților de la Cluny pentru anumite bunuri și pămînturi învecinate mie. Acum, mă căiesc că le-am stat împotriva, în această pricină, ca și în altele. Nădăjduiesc la mila lor și la iertarea greșelilor mele. Iată-mă ajuns dar la o renunțare solemnă - la o „cedare” (*vuerpitio*), ca să zicem așa - în fața seniorului preascump mie, *messire* Hugues episcopul, și a nepotului său, contele Thibaud. Las și mă desfac de toate relele și nedreptele obiceiuri pe care le ceream în biserica Saint-Gengoux, în curtea și în cimitirul ei. La fel, făgăduiesc și statornicesc următoarele : dacă preotul de acum al acestei biserici sau cel ce-o va avea în seamă după el vor voi să stea împotriva călugărilor sau slujirii ce le-o datorează această biserică, n-au să afle nici adăpost, nici sprijin la mine ori la moștenitorii mei fără voia călugărilor de la Cluny. Cît despre cele două bucăți de pămînt dăruite de soacra mea Adelaide sfîntului Petru - una la *Nogerols*, alta la *Chavannes* - și celelalte două pe care le ține Duran la Saint-Gengoux, de am vreun drept asupra lor, îl dau și trec totul lui Dumnezeu și sfîntului Petru. De-am cutezat a păstra vreun lucru pe nedrept, mă pocăiesc, îl înapoiez, las, dăruiesc de față cu toată lumea; și nici un moștenitor al meu să nu facă vreo plîngere ori nedreptate împotriva fraților. De va lucra împotriva hotărîrii mele, pedepsit va fi de legile acestei lumi și nu va fi vrednic de nici un ajutor de la Ceruri - afară doar dacă se va dezice și se va îndrepta.

De altminteri, înțelegerea ce o fac cu monahii nu privește numai aceste pricini anume. Trebuie păstrată legătura de iubire și bunăvoință ce a unit pe părinții mei și pe părinții sau frații de la Cluny. Acești seniori ne vor socoti, pe mine și urmașii mei, credincioși prieteni și vecini și se vor bucura la rîndu-le de credința și prietenia noastră. Cînd vom muri, ne vor încredința sufletele lui Dumnezeu, iar trupurilor noastre vor dăruii îngropăciune, primind negreșit

plată pe măsura acestei slujbe. Spre a consfinți înscrisul de față, îl adevăresc și întăresc cu mâna mea, și vreau și cer și alte mărturii. Însemnul lui Bernard, care a cerut acest înscris și această adevărire, al soției sale Emma, ale lui Heymon, Eldebran, Rotfroi și Liebaud¹.

Lîngă călugări și lîngă sfințele trupuri și suflete, dar după o viață de negocieri strînse cu ei. Pe scurt, după un secol, tonul e mai ridicat în relatările călugărilor, însă obiceiurile nu s-au schimbat cu nimic. Ei dau încă dovadă de multă atenție și indulgență față de nobilii lor vecini. Într-adevăr, a doborî familia lui Josseran sau pe cea a lui Bernard nu ar însemna oare pentru Cluny să omoare găina cu ouăle de aur? Pe deasupra, „seniorii” de la Cluny fac parte din aceeași lume. Episcopii provin și ei din același mediu. Și ne putem întreba dacă, în general, episcopatul „păcii lui Dumnezeu” are vocația unei severități neabătute față de crimele cavaleriei...

Cavaleria. Ce trebuie să înțelegem prin acest cuvînt ? Cărțile de istorie nu mai conțin vorbind despre ea, însă amestecă de obicei două lucruri. Pe de o parte, existența unei clase ale cărei arme (sabie și lance) și ai cărei cai (de luptă) simbolizează statutul ei dominant. Pe de altă parte, un comportament curtenitor ce ar fi luat naștere în secolul al XII-lea ca urmare a activității de civilizare a moravurilor desfășurate de Biserică și de poezie, cum spunea Guizot. Iar legislația păcii lui Dumnezeu ar fi început această activitate cu un secol înainte de cruciadă și de primul trubadur.

Totuși, nu prea putem crede într-o civilizare a moravurilor, scumpă secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. E o naivitate să iei literatura secolului al XII-lea drept reflectarea unor comportamente reale. Această poezie pare mult mai curînd o amăgire, la fel ca toate elogiile aduse virtuților cavaleriești sau tot ceremonialul învestirilor ulterioare. Nu este oare vorba despre o înfrumusețare a reputației cavalerilor sau despre o afirmare a funcției lor sociale pentru a masca mai bine abuzurile și continua lor brutalitate? Nu mi-i imaginez pe cavalerii din anul 1300 mai blînzi decît cei din anul o mie. În orice epocă - regală sau feudală, ce importanță are? - dominarea socială se bazează pe violență, directă sau indirectă, care trebuie doar mascată sau eufemizată prin idealizarea războinicilor nobili. Întotdeauna, armele fluturate de seniori sînt protectoare, dar și îngrijorătoare pentru supușii lor. Doar că există perioade în care

tipul de impostură reprezentat de discursurile despre cavalerie ocupă mai mult spațiu în sursele noastre. În jurul anului o mie, aceste discursuri sînt deja foarte prezente, dar sînt contrabalansate de invectivele monastice la adresa tiraniei - invective pe care trebuie de altfel să le relativizăm¹.

Dar, începînd de la Duby și de la modelul lui construit pe baza a ceea ce se întîmplă în Mâconnais, unii istorici² cred că puterea și chiar profilul clasei războinicilor s-au constituit mulțumită crizei din anul o mie. Nobilimea s-ar fi militarizat dintr-o dată - de parcă n-ar fi fost militarizată încă de pe vremea lui Clovis și a lui Carol cel Mare! Toată argumentația privind militarizarea anului o mie afirmă de un singur fir: apariția cuvîntului *miles* pentru a-i desemna pe membrii aristocrației în cartele unor mănăstiri precum Cluny sau Saint-Maixent (l-am văzut adineaori pe Josseran de Merze urmărind și ucigînd un alt *miles*, un „cavaler”). Firul acestei argumentații specioase trebuie însă rețezut³. Aici, *miles* nu face decît să înlocuiască alt termen latinesc, *vassus* - vasal. După cum am văzut, el îl denumea pe Gerbert în 986, avînd același cîmp semantic ca și *miles*. În 986, trebuie să-l considerăm pe Gerbert cavaler, la fel ca pe Arembert cu puțin înainte de 1023. Clasa dominantă nici nu și-a reînnoit membrii, nici nu și-a schimbat imaginea sau valorile. La urma urmelor, *miles* trimite și la alte lucruri decît situația militară sau faptele de arme: întreaga activitate seniorială, participarea la viața unui regat sau, mai concret, a unui principat. Cavaleria despre care este vorba reprezintă un fel de „noblețe magică”, toată energia și toate eforturile de care au nevoie acești nobili prin naștere pentru a nu decădea, în ciuda tuturor vitregiilor. Cuvîntul *miles* este la modă în anii 1020, vreau să spun că place clericilor și călugărilor. Mi se pare că, în ochii lor, are o culoare neocarolingiană foarte agreabilă. Fie că reamintește un anumit sens al serviciului public, fie că încurajează la călugării și clericii învățați ideea că și ei sînt, în felul lor, niște *milites*, adică slujitori ai starului. Ei formează cealaltă „miliție”, fără arme pămîntești, însă superioară celei dintîi, care nu posedă decît armele vremelnice.

Note:

1. Cluny, nr. 2905.

!• Vezi *supra*, p. 68.

² în ciuda interesului pe care îl prezintă, toate lucrările lui J. Flori (vezi bibliografia) rămîn prea influențate de acea mutație a anului o mie și prea ambigue în însuși modul lor de a defini „cavaleria”.

³ D. Barthelemy, *La Mutation...*, capitolele V-VII.

Uneori, abatele Odilon se înconjoară cu o escortă de vasali, de *milites* în sensul propriu al cuvîntului. Iar noi avem șansa de a vedea cum poate cineva să devină vasal al mănăstirii Cluny pe la 1050. Partea mai interesantă este că e vorba despre Gautier de Berze, fiul lui *Eldinus*, unul dintre acei „oameni înfiorători” împotriva cărora papa Benedict al VIII-lea ațîta principii și prelați între 1019 și 1021. În jurul anului 1050, Gautier de Berze se numără încă printre ei, ducînd tratative cu abatele Hugues de Cluny. Se menționează că *Eldinus* „renunțase” în cele din urmă la nedreptele sale „silnicii” (= fapte contrare dreptului, după Cluny) și la revendicările frauduloase de șerbi și pămînturi. Gautier, fiul lui, urmează aceeași cale : se închină abatelui și, prin el, sfîntului Petru, jură credință pe relicve și primește chiar trei sute de galbeni. În sfîrșit, pactul conține și o clauză finală:

Pe deasupra, dacă un om al călugărilor va face plîngere ori va săvîrși fărădelegi împotriva lui și a oamenilor săi, nu se va răzbuna pe ei decît după ce le-a dat răgaz patruzeci de zile. Dacă în acest răgaz nu l-au despăgubit în justiție, va lua asupra-i răzbuarea, dar fără să meargă mai departe de cît prețuiește paguba. Iar după aceea va rămîne cît va trăi credincios sfîntului Petru¹.

Iată o precizare foarte importantă, una dintre acele prețioase descoperiri ce se pot face în amplele carte ale secolului al XI-lea. Și aceasta deoarece ea atestă că între justiție și răzbuarea nu e decît un pas; una este o despăgubire consimțită, cealaltă o despăgubire impusă, dar care se vrea legitimă și proporțională cu dauna. Pe oricare dintre cele două căi, suma care trebuie luată în mod legal este aceeași. Vedem de asemenea că, în decretalele de la Charroux, rezerva legată de jefuirea „săracilor” - *doar dacă* au comis un delict - nu este o vorbă goală. Căci există săraci ai Bisericii care comit și ei unele atentate împotriva cavalerilor vecini. De unde represalii legitime, al căror principiu nu este contestat niciodată de vreun conciliu.

Însă, o dată ce principiuul există, ce atac prin surprindere, ce sechestrul nu vor putea găsi un pretext ? Cine le va controla ? Toate acestea presupun cel puțin o anumită bună-credință din partea nobililor.

Din fericire, autoritatea conților nu dispare în întregime în secolul al XI-lea. Pe la 1050, îl vedem pe Bernard de la Chapelle (de

Note:

1. Cluny, nr. 3324.

Bragny), însuși prototipul seniorului local, schimbînd cu Cluny o renunțare reciprocă la litigii: „pace și bună înțelegere” prin delimitarea proprietăților în prezența contelui de Chalon.

Călugării de la Cluny nu și-au pierdut niciodată complet încrederea în nobili. O jumătate de secol mai târziu există atît discuții directe cu seniorii și cavalerii castelani („adunare judecătorească generală” alături de cei din Brancion și din Sennecey¹, unde călugării îi demască pe „jefuitorii” care „le nesocotesc libertatea” și le dau ceva bani), cît și dezbateră sub egida conților (la Mâcon, în 1082, totul se rezolvă prin dăruirea unei catîrce și amenințarea contravenientului cu anatemizarea²).

Toate acestea alcătuiesc în jurul mănăstirii Cluny o societate brutală, și totuși „mai puțin agitată decît s-a afirmat”. Expresia îi aparține lui Duby³, a cărui intuiție fulgerătoare, aici ca și în multe alte locuri, îi răscumpără cu prisosință eroarea (inventarea unei fabule, faimoasa și nebuloasa „mutație a anului o mie”). Oare nu tot în scrierile sale găsim o apropiere între faptele religioase și cele feudale?⁴ Da, și unele, și celelalte țin de aceeași cultură; înrădăcirea lor dovedește că nu există nimic prin care monahii să fie complet diferiți de mediul lor social. Iată așadar idei fecunde și deschizătoare de drumuri ce contrazic total restul „modelului Mâconnais” de creștere iremediabilă a violenței...

Relicvele itinerante

Cluny și împrejurimile sale nu rezumă o întreagă epocă. în cazul altor mănăstiri, deși vehemența pare aceeași, armele pot fi diferite. Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) se *bazează*, mult pe regii învecinați, mai mult chiar decît Cluny pe conții de Mâcon și de Chalon. Aici se recurge îndeosebi la procesiunile cu relicve și la relatările de răzbunări

Note:

¹ Cluny, nr. 3822.

² Cluny, nr. 3821. Totuși, în acest moment, vedem mai puțin mica justiție rurală, la fel cum se întîmplă și în anii 990. Să fi slăbit ea oare ? Cred mai curînd că Cluny a trecut într-o nouă fază a istoriei sale patrimoniale Și arhivistice : senioria este aproape definitiv constituită, iar rezolvarea litigiilor oarecum descentralizată (ca și exploatarea terenurilor), ceea ce face să se păstreze mai puține carte.

3- *La Societe... mâconnaise*, p. 330.

4- *Ibidem*, p. 167.

miraculoase. Se fac astfel opțiuni care nu se bucuri de asentimentul deplin al clunisienilor. Odon de Cluny sugera că aceste îndatoriri religioase îi priveau în special pe laici. Biograful său, Jean de Salerno, le reproșează călugărilor de la Fleury că se bizuie prea mult pe prezența sfințului lor, bătrînul Benedict, și prea puțin pe propriile lor lacrimi și pe rugăciunile către Dumnezeu. Dintre cronicarii noștri, Raoul Glaber, care se înscrie în curentul clunisian, se arată cel mai puțin fascinat de sfinți - și tocmai de aceea va fi singurul care pune în valoare împlinirea a o mie de ani de la întruparea lui Hristos. Prin acest accent specific, Cluny reprezintă mai curînd o excepție decît regula. Călugării de la Conques se apropie mai mult de cei de la Fleury; asemănîndu-se, ei își permit să constituie împreună un fel de contrapondere pentru Cluny.

În această perioadă persistă și se exacerbează un gust foarte carolingian al societății creștine pentru procesiuni și cortegii. Oamenilor le place să se plimbe prin biserici de la un altar la altul, trecînd astfel prin fața „chipurilor” (basoreliefurilor) și pe lîngă relicvele mai multor sfinți. De asemenea, se obișnuiește transferarea de la o biserică la alta a trupurilor sfinite, care străbat și sacralizează un întreg spațiu mănăstiresc (o mare abație) sau citadin (un oraș și mahalaua lui). Drumul prin deșert al evreilor din Vechiul Testament, în frunte cu chivotul legii, furnizează aceste liturghii cu versete și simboluri. Este adevărat că multe dintre deplasările sfinților au un caracter sau cauze mai complexe. Se înregistrează furturi și conflicte, imagine sau reale, ca și tot felul de lucruri ce pot disimula pure fabulații. Se înregistrează de asemenea, în timpul marilor raiduri normande (860-920), exilul relicvelor spre regiuni mai puțin expuse pirateriei păgîne. Uneori, aceste raiduri sînt calul de bătaie al relatărilor din jurul anului o mie, însă este foarte adevărat că normanzii au forțat transportarea relicvelor spre regiuni și citadele precum orașul Laon sau Masivul Central (în ținutul Auvergne și la hotarele lui). Atunci cînd este vorba despre perioada din jurul anului o mie, situația care predomină este mai curînd cea inversă: nu se mai fuge cu relicvele din fața atacurilor păgîne, ci se iese îndrăzneț cu ele în fața unor adversari creștini ce pot fi impresionați și siliți să negocieze. Valului de donații făcute bisericilor de către nobili, adesea cu titlu „testamentar”, îi corespunde în mod absolut firesc un val de conflicte între vecini și de contestații ale moștenitorilor lezați (sau care se consideră ca atare). Acest fapt mărește numărul proprietăților în litigiu, desemnate ca ținte printr-o reclamație laică (*calumnia*), și al celor

unde un cleric sau un laic rînduiește un „prost obicei”. Călugării decid adeseori să-și trimită relicvele în astfel de puncte sensibile. Este vorba despre o strategie a tensiunii, care expune sfîntul, plasîndu-l în avanposturile „luptei pentru credință”. Căci așa califică Bernard d'Angers lupta dusă de călugării de la Conques pentru a păstra pămîntul de la Alans, în Agenais. Acesta le-a fost dăruit de o bătrînă doamnă de viță nobilă în dauna nepotului ei, care se înfurie! Ei îndreaptă într-acolo statuia-relicvari a sfîntei Foi. De unde amenințări, fanfaronade ale unui vasal în timpul mesei de Crăciun și Dumnezeu care îl trăsnește numaidecît pe acest vrăjmaș al sfîntei martire și prigonitor aidoma lui Dioclețian.

Aimoin de Fleury nu are aceeași emfază. El descrie însă o practică similară dinainte de 989, la hotarele Aquitaniei, iar vrăjmașul nu este un simplu laic : Arnoul d'Orleans era îndeobște bun episcop. Prin știința, ca și prin faptele lui, păzea bine legile Bisericii. Niciînd însă nu i-au plăcut cu adevărat diriguitorii mănăstirii de la Fleury: se plecau doar în fața puterii regale și nu primeau să se supună voinței lui, cum cu semeție își dorea. De aceea, se învoi ca vasalii lui să pună mîna pe viile sfîntului Benedict, aflate în mahalaua orașului Orleans, în locul numit La Bourie. Abatele își grăbi trimișii spre dînsul spre a le redobîndi, dar degeaba. La sfatul călugărilor, hotărî atunci să ia cu sine moaște de sfinți și să meargă într-acolo alături de cîțiva frați în preajma culesului. Așa trebuia înfruntat un astfel de om; lucrul nu se putea face prin tăria armelor¹, căci avea mare putere lumească și ținea piept chiar și regilor. Iar cînd era vorba de cele sfînte, acest episcop întrecea în pricepere pe aproape toți episcopii de pe cuprinsul Galiilor: nu avea cum să fie deci îngrijorat, mulțumită lui Dumnezeu. Așadar, se ridicară trupurile martirilor Maur și Frongent în locul slăvitului Benedict, mărturisitor al lui Dumnezeu, spre a fi pornite

Note:

1 • Nu e ceva foarte rar ca adversarul călugărilor să fie un cleric, iar cel mai blind lucru ce se poate spune despre Arnoul d'Orleans și Fleury e că sînt dușmani neîmpăcați. Cîțiva ani mai tîrziu, abatele Abbon va obține o dispensă spectaculoasă în dauna episcopului. De asemenea, se întîmplă curent ca dușmanul să fie un personaj bine cunoscut: călugării pot astfel să-l studieze și să aleagă arma potrivită din panoplia ce le stă la îndemînă. Fiindcă veni vorba, Aimoin de Fleury nu pare să evite războiul, în principiu. Urmarea ne rezervă și alte motive de uimire.

către La Bourie. Pe drum, când vecinii și oamenii din împrejurimi întrebau al cui era acel minunat alai, li se răspundea că al sfântului Benedict. Bunăoară, un bolnav suferind de multă vreme de fierbințeli vru să știe în cinstea cui deschidea drum mulțimea, făcându-și cruci. I se spuse că Benedict, scump Domnului, venea astfel în mahalaua din Orleans spre a-și apăra viale. Auzind el una ca asta, văzu nădejde de vindecare. Sprijinindu-și mădularele subrede într-un toiaș, ajunsese până lângă sfintele moaște. Se lungi sub racla de argint în care fuseseră așezate și adormi. Noaptea trecu, iar dimineață se sculă și se văzu întors la sănătatea sa dinții. Aduse mulțumire lui Dumnezeu, copleși pe sfântul Benedict cu toate laudele cu puțință și-l mărturisii ca mijlocitor ce-i dobândise tămăduirea¹.

Pagina este tipică pentru episoadele relatate cu prilejul deplasărilor de relicve și pentru preocuparea de a-i atribui cum se cuvine lui Dumnezeu miracolele sfinților, dar, în același timp, atipică prin destăinuirea micului viclesug al călugărilor. Aimoin iese din încurcătură invocând solidaritatea sfinților, pentru că bietul om,

în fapt, nu era departe de adevăr. Căci prin cuvîntul și rugăciunile sfântului Benedict și-a redobîndit puterile, în meritele lui s-a încrezut, slava lui o chemase și către el mîneca. Măcar că facem oarece deosebire între el și suszișii martiri cînd le punem în seamă minunea, îi găsim deopotrivă în toate, în merit, ca și în mijlocire. Cît despre călugări și abate, ei își duseră planul la îndeplinire fără să întealnescă împotrivire din partea vreunui pîrîș. Acest lucru adău-gîndu-se minunii, bucuria lor fu îndoită, și se întoarseră acasă. Iar acel sărac cu duhul ce fusese vindecat înălță un lăcaș din lemn pe locul unde se lungise atingînd cu mădularele capetele sfinților. Potrivit locuitorilor de pe acele meleaguri, acolo vin să se odihnească bolnavi atinși de lingoare; doar să aibă credință deplină și numai-decît dobîndesc lecuire cu sprijinul celor trei sfinți².

Relatările de răzbunări miraculoase

În orice caz, nu avem de-a face cu miracole în stare brută, atestate în mod obiectiv, ci cu relatări care, împreună, alcătuiesc un fel de aură protectoare pentru proprietățile și privilegiile monastice. Astfel de povestiri circulă de multă vreme¹. Gregoire de Tours prezintă și el cîteva despre oamenii mănăstirii Saint-Julien din Brioude, loviți chiar pe locul

sanctuarului și în ziua prăznirii sfântului. Începînd din secolul al IX-lea, răzbunările miraculoase par doar mai răzlețe, mai răsfirate în spațiu și timp. Prin ele, biserica naratoare mobilizează poporul. Trebuie să ne ferim de problematica modernistă a „masei și puterii” popoului strîns în adunări fremătînde și potențial revoluționare cu prilejul conciliilor. Cum însă am putea ignora întreaga presiune socială care se exercită, prin intermediul religiei și canalizată de ea, asupra clasei conducătoare? Poporul suferă sub dominația cavaleriei, care-l tratează foarte puțin cavalereste. De aceea, primește și vehiculează cu mare plăcere - atunci cînd nu le creează el însuși - povestirile despre căderi de pe cal, despre morți violente sau pur și simplu despre orice oprește și ridiculizează pe vreunul dintre seniorii pe care îi urăște. Răzbunările miraculoase constituie un spațiu de utopie pentru toți cei care au impresia că sînt permanent înșelați.

Naratorul - de bună seamă, aidoma celor care creează sau retransmit pe cale orală aceste povestiri - nu cere decît să fie crezut. Iar publicul lui nu vrea decît să-l creadă. În aceste condiții, expresivitatea imaginilor este obligatorie : e nevoie de scene tari, luate din viața de zi cu zi, dar care să se desfășoare altfel decît de obicei. Se reface astfel lumea așa cum ar trebui ea să fie, sau mai curînd o viață pămîntească în care meritele și greșelile sînt răsplătite, cum vor fi în lumea de dincolo. În aceste relatări de miracole, putem pași simultan pe calea realului și pe cea a viselor; vom găsi atît situații și tensiuni sociale (exemplificate), cît și pulsul valorilor creștine.

Sfinții ajută aceste valori să trăiască, iar uneori să și triumfe. Continuatorul lui Bernard d'Angers contribuie nu puțin la popularitatea sfintei Foi din Conques, înfățișînd-o preocupată de apărarea bisericilor care îi aparțin. Locul de i se spune Pallas (proprietate din Languedoc a sfintei) stă sub puterea unui castel numit Loupian. Ci cavalerul Bernard cel Păros (unul dintre prinții cavaleriei, senior de Anduze) veni și-l împresură cu călăreți o mie și mai pe atîția pedestrași. Pustii toate împrejurimile prin fier, foc și prădăciuni. Cei ce văzuseră venind

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, II, p. 19 (pp. 123-125).

2. *Ibidem*, p. 125.

E. Bozoky, „Le miracle de châtiment...”; vezi și P.-A. Sigal, „Un aspect du culte des saints...” și *L'Homme et le miracle...*, pp. 276-283.

nenorocirea își duseră însă bunurile la adăpost înlăuntrul bisericii; în urmă nu lăsară decît casele goale. Lipsiți de pradă, cavalerii se răsîndesc prin împrejurimi și, tot ce pot, iau cu ei în tabără. Se întîmplă însă ca un cavaler, mînat de nevoie, să se încumete a da buzna în biserică spre a lua cu de-a sila o legătură de fin de la un țaran. O încarcă pe cal și dă pînteni să plece. Dar, mare minune! Nu-l poate face să înainteze măcar că-i însîngerează pîntecele cu pînteni. Furios, spumegînd de mînie, sare jos lînga crupa dobitocului, pune mîna pe un par și-i dă cît ce poate peste dos și coaste. În zadar, îl descarcă atunci de povară și i se suie iar în spinare. Dobitocul se repede pe dată înainte cu o iuțea cum nu-l mai văzuse nicicînd în stare. Îi pune iarăși paiele în spate și, cînd dă să pornească, totul o ia de la capăt: calul nu mai vrea să se urnească.

Această poveste a animalului îndărătnic care nu vrea să-și ducă povara ar fi demnă de *Scrisori din moara mea*¹. Ea suscită aici apropierea de biblica măgărița a lui Balaam, al cărei inexplicabil refuz de a înainta exprimă o hotărîre divină : cine nu vede că aici e mîna lui Dumnezeu ? Lucru pe care cavalerul îl recunoaște pînă la urmă:

își lăsa jos povara și luă seama la puterea lui Dumnezeu; înapoie țaranului ce-i luase și își recunoscuse greșeala în fața tuturor. Ușurat, calul începu pe dată să sară nerăbdător, de parcă ar fi ieșit din apă și ar fi vrut să se încălzească.

Țaranul văzu că minunea se datora meritelor sfintei Foi, de a cărei ocrotire se bucura. Pentru numele ei, îi cedă sarcina de paie cavalerului și cu mîna lui i-o încarcă pe cal. Minunată poruncă a atotputernicului Dumnezeu: cel ce nu izbutea nicicum să smulgă rodul tîlhăriei sale putu, dimpotrivă, să ia lesne cu sine ce-i fu dat de bună voie².

Nu încape îndoială, cavalerii au nevoie de paie și, pînă la urmă, găsesc. Episodul arată legătura organică ce există între imunitatea bisericilor și dispozițiile împotriva jafului care pun „țărani și tărăncile” la adăpostul păcii lui Dumnezeu. Aici, „tîlhăria” este săvîrșită de o armată în campanie. În asemenea vremuri de mici războaie între vecini trebuie să se înfîlnească adeseori dificultăți precum această dublă împotrivire, a omului din popor și a bidiviului.

Dacă luăm toate acestea drept o cronică, este vorba despre povestea unei tensiuni care se rezolvă. Mai puțin încăpățînat d calul, țaranul „cedează” (*attribuii*), adică acceptă o cesiune formală (la un preț rezonabil?).

La Pallas însă, în jurul anului 1030, focul încă mocnește :
întors la tovarășii săi, cavalerul poveste cele întâmplate : se minunară cu toții.
Dar tot se găsi unul care să disprețuiască această vădire a puterii
dumnezeiești. Cu încă doi părtași, pătrunse cu de-a sila în curtea bisericii și
puse mîna pe proviziile de pîine și vin ale călugărilor. Luă apoi seama la
turmele și bunurile pe care țăranii le adunaseră acolo și spuse că are să
întoarcă neîntîrziat ca să ia totul, făcînd chiar jurămînt. Cînd rămaseră
singuri, țăranii căutară toți ocrotirea sfintei Foi, căci ei i se închinaseră cu
pioșenie, dimpreună cu bunurile lor. Ci puterea dumnezeiască nu îngădui ca
acest plan întunecat să fie dus la bun sfîrșit: cavalerul cu pricina se umplu de
trufie; înaintea chiar să se întoarcă la ai săi, pătrunse de unul singur în castelul
dușman, unde primi de la fiul seniorului o lovitură de lance din care își dădu
sufletul în chip vrednic de milă. Toți văzură limpede în această întîmplare
urmarea meritelor sfintei Foi. Nu mai conteniră dar cu rugăciunile de
mulțumire către Dumnezeu și sfînta martiră; iar mai tîrziu fură cruțați de
hărțuieile celorlalți¹.

O asemenea relatare se impune prin forța sa specifică. Ce revanșă pentru
țărani! Ce plăcere să oferi acest text unui public larg ! Putem spune că este un
adevărat cadou, întrucît legătura dintre greșeală și pedeapsă nu se înțelege de
la sine : bazată sau nu pe fapte autentice, o astfel de relatare este de fapt o
compoziție literară. O mare parte a elementelor țin de ceea ce am numi
„legile genului”, legi pe care orice scriitor cît de cît experimentat le discerne
în mod intuitiv și le respectă. E nevoie de o amenințare apropiată de
blasfemie (acel jurămînt care frizează „sperjurul”) pentru a agrava cazul
cavalerului. Mai e nevoie de o țăranime desemnată, care nu se ajută prea mult
pe sine să reziste, pentru ca ajutorul providențial al sfinților, care îl determină
pe Dumnezeu să acționeze, să iasă mai bine în evidență. Avînd toate acestea,
este oare chiar așa de greu să convingi că numeroasele accidente ale vieții de
cavaler sînt cauzate de acțiuni ireverențioase împotriva sfinților? în general,
indiferent dacă e încăpățînat ca un catîr ori ca un bidiviu ce se cabrează
aruncîndu-și stăpînul din Șa, calul este sperios. Călăria este un sport riscant,
iar cavalerii anului ⁰ mie sînt tot atît de imprudenți pe cît sînt de aroganți.

Nenorocirea

Note:

1. Culegere de povestiri de Alphonse Daudet (n.t.).

2. *Miracles de sainte Foi*, III, 21 (pp. 211-212).

! *Ibidem*, p. 212.

vine așadar repede, ceea ce face ca interpretarea providențială să stîrnească interesul. Blestemele sfinte au un procentaj de reușită suficient pentru a menține și consolida paradigma creștină.

Ne aflăm într-o societate creștinată de multă vreme. O serie de norme, mai mult sau mai puțin interiorizate, sînt cuprinse în chiar textele decretelor de la Charroux și Poitiers. Acestea, nu fac altceva decît să cheme la ordine sau, dacă vreți, să reînvie utopia Bisericii carolingiene. De secole întregi, marile biserici se bucură de un anumit respect. Există teama că pătrunderea în ele prin efracție poate purta ghinion. Așa se face că, în 982, cînd intră în regatul lui Lothaire pentru a exercita represalii după raidul asupra orașului Aix-la-Chapelle, armata lui Otto al II-lea evită să aducă atingere marilor sanctuare ca Saint-Medard din Soissons sau Saint-Denis.

în zadar se bizuie Fleury atît de mult pe regii învecinați; ajutorul lor nu este și nu a fost niciodată întru totul de ajuns împotriva „prădătorilor”. în vremea domniei lui Carol cel Mare, rapacele conte Rahon voia deja să supună întregul Orleanais, plănuia moartea abatelui de la Fleury și a fost nevoie ca sfîntul Benedict să-i pună capăt zilelor¹. Au urmat apoi războaiele intercarolingiene (830-860) și, o dată cu ele, raidurile normanzilor: tot atîtea prilejuri de jaf și de apeluri la puterea lui Dumnezeu. în timpul regelui Lothaire, penultimul dintre Carolingieni (954-986), cavalerul *Arnustus* este unul dintre vasalii abației, stăpînind pămînturi contra, unui cens și a unui jurămint de credință, conform procedului numit *precaire*² (*mainferme*) pe care reformatorii anului o mie îl vor dezaproba și îl vor combate pretutindeni. Cu toate acestea, călugării așezați nu departe de el, pe domeniul de la „Pouilly”, consideră că îi hărțuiește, că le știrbește senioria:

Călugării îi trimiseră cuvînt să-și înceteze uneltirile, dar nu vru să asculte. Fură atunci siliți să ceară mila atotputernicului Dumnezeu și ajutor de la Benedict, patronul lor. Se rugau așadar stăruitor la Domnul, iar vrăjmașul se îndirjea în răutatea lui. într-una din zile, porunci să i se pregătească o masă pe acel domeniu și, între alte bucate, vru să aibă din roadele unui pâr. Luă unul în mînă și rosti felurite blasfemii împotriva călugărilor de la Fleury. La urmă, făcu

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, I, 18 (pp. 44-46).
2. Act prin care un particular cerea sau accepta uzufructul unui bun (pămînt); bunul (pămîntul) în sine (n.t.).

acest jurământ mincinos: „Iau de martor para asta: nu va trece anul și le voi face multă pagubă”. Zise și luă în gură o bucată de pară gata tăiată; ci hula i-o înțepeni în gîtlej, încît glasul îi pieri și nu mai putu scoate o vorbă. Ai săi îl duseră în pat ca mort, îndemnîndu-l să se pocăiască pentru nedreptățile săvîrșite împotriva slujitorilor sfin-tului Benedict și să le ceară iertare. Ci nu putu să glăsuiască, întoarse fața spre perete și-și dădu duhul¹.

Nu e decît o istorioară, dar se termină foarte rău. Să mori pentru o vorbă mai tare zisă la masă, pentru o simplă amenințare rostită la desert! Iar personajul negativ nu este la urma urmei decît un vasal al abației, cu care ar trebui să se poată discuta - aproape că putem vorbi aici despre o problemă internă a senioriei călugărilor, care oferă mese în mod obișnuit afit cavalerilor prieteni, cît și șerbilor. Cît despre sfîntul Benedict, nu putea și el să răspundă „în joacă” ? Disproporția pedepselor este însă o caracteristică a războaielor miraculoase, și aceasta de-a lungul întregii lor istorii, care se întinde cel puțin din secolul al V-lea pînă în cel de-al XH-lea. Potrivit codului unui Abbon de Fleury, *Arnustus* merită totuși condamnarea pentru a-i fi asuprit pe săraci, întrucît - cel puțin într-o parte a codului canonic - se consideră că bunurile unei biserici le sînt destinate lor.

Pentru a fi confirmată, răzbuarea miraculoasă are nevoie de o relatare abilă. Spre deosebire de vindecarea miraculoasă, ea nu decurge dintr-un demers liturgic progresiv și destul de bine sistematizat, ci este o lovitură brutală ce oprește răufăcătorul în plină acțiune sau îl ajunge din urmă imediat după aceea. Pe de altă parte, ea nu se naște nici din ovațiile sau din aprobarea voioasă a unui grup, ci apare prin (și pentru) polemica unei părți aflate în luptă împotriva alteia, la cotitura unei astfel de relatări-comentariu a unui fapt divers (sau în născocirea lui). Este nevoie deci de o întreagă artă. Aici, „jurământul mincinos” - sau sperjurul - este asimilat hulei, pe care Biblia o pedepsește cu moartea. Aimoin de Fleury, autorul acestui fragment, are sub ochi relatări de blasfemii ce se dovedesc fatale, scrise de către călugărul Adrevald în secolul al IX-lea. Acolo, Personajele importante cuprinse de minie se adresau spadei, simbol ^{al} statutului lor, și cădeau de pe cal... Aici, *Arnustus*, așa cum îl valorifică monahul Aimoin, mînuiește parodia și deriziunea. Hula

Note:

1- *Ibidem*, II, 5 (pp. 104-105).

sa este nelegiuirea necesară pentru a-i agrava cazul și pentru a furniza un instrument răzbunării cerești. El este pedepsit pe unde a păcătuț, în modul cel mai expresiv (și distractiv) cu putință. Totuși, „legile genului” îi oferă lui Aimoin o opțiune : ar putea interveni un episod de pocăire și de vindecare, o mărturisire ar putea debloca gîtlejul înfundat, cum prevăd ritualurile ordaliilor cu pîine și brînză. Cu toate acestea, ceea ce urmează este moartea cruntă, omul întor-cînd capul spre pierzarea lui:

Domnul Hristos nu a lăsat neîmplinite rugăciunile slujitorilor Lui, așa cum I le-au adus slăvită Sa maică Măria și scumpul Lui Benedict¹.

Sfînta Foi din Conques lovește și ea fără cruțare: îi ucide pe cei care vor să „îi” ia vinul și îi fulgeră pe vasalii dornici să apere împotriva „ei” cauza tînrăului lor senior, pe care îl socotesc grav lezat de „țărării aceia de călugări”... Lîngă Alans, în ținutul Agenais, un „antihrist” este fulgerat împreună cu întreaga lui familie în timpul mesei de Crăciun, pentru o simplă fanfaronadă². Cînd vine vorba despre proprietatea ecleziastică, sfînții nu știu de ghimă !

Mai există, ce-i drept, și cauza săracilor. Ea nu este numai - sau nu întotdeauna - un pretext sau un slogan. Să rămîmem pe vremea abatelui Richard de Fleury (963-978):

Călătorind, un cavaler ajuns pe un domeniu (*villa*) numit Verrieres, aflat în senioria sfîntului Benedict. Intră în casa unei văduve și găsi o baniță de ovăz. Vru să-l ia, căci avea nevoie pentru cal. Văduva se împotrivi și-i zise : „De lovești în sărăcia mea de văduvă fără să pui nici un preț pe ea, cinstește-l măcar pe sfîntul Benedict, căci pămîntul pe care trăiesc se află în senioria lui!”. Iar cavalerul îi întoarse : „Cu sfîntul Benedict o să fiu la fel de îndatoritor ca și cu tine”. Își chemă dar scutierul și îi spuse să lege la gîtul calului ovăzul bieteii femei, pe care îl pusese cu mîna lui într-un sac. Ci nu apucă să bată cale lungă așa; deodată, fără să fi fost îndemnat nicicum din pîteni, calul o luă la sănătoasa și se prăvăli cu capul înainte. Bidiviul își frînse gîtul, iar cavalerul își rupse un picior, din care pricină multă vreme nu putu să umble. Așa află el, spre durerea lui și spre a sluji drept pildă altora, că nu trebuie să-i

Note:

1. *Ibidem*.

2. *Miracles de sainte Foi*, I, (pp. 106-108); vezi D. Barthelemy, „Antichrist

et blasphemateur".

disprețuiești pe sfinți, și nici lacrimile văduvelor, căci, cum spune Solomon, ele le curg din ochi în bărbie, iar de acolo cad pe pământ, de unde Domnul le adună toate¹.

Solomon, adică Psalmistul; morala acestor fabule ale anului o mie este adesea preluată din frumoasele imagini și maxime ale *Psalmilor*, după care oamenii învață să citească și cu ajutorul cărora își fac rugăciunile. Cea de față are o anumită mireasmă de utopie : greșelile trebuie să fie îndreptate încă din această viață. Are deci prin ce să servească unui anumit fel de propagandă monastică în rîndurile țăranilor.

De astă dată, cel care plătește prețul cel mai greu pentru fărădelegile omului este calul. Nu e ceva rar. Vom vedea că, în conciliul de la Limoges (1031), sînt afurisiți și caii o dată cu cavalerii haini. Diversele accidente ale vieții cavaleresti (care pot merge pînă la uciderea de către un inamic!) dau o anumită forță tezei potrivit căreia blestemarea de cele sfinte poartă ghinion. Încercînd o lectură realistă, ne putem totuși întreba dacă tendința generală este cea a jafului de dragul jafului. Cavalerul ar putea fi pe drum pentru o cauză bună; în orice caz, are nevoie de ovăz și este refuzat.

Invocîndu-l pe sfînt, prevalîndu-se de o seniorie sfîntă care, neîndoielnic, îi pretinde oarecare taxe, văduva a dramatizat situația, în fond, ea a împins la blasfemie ! Replica este de o ironie mușcătoare, dar, pentru senioria monastică, este preferabil ca incidentul să afecteze o văduvă decît o familie țărănească - mai puțin vrednică de milă - dintre cele care trăiesc pe pămîntul benedictinilor și care, cum simțim în repetate rînduri în *Minunile sfîntului Benedict*, nu găsesc întotdeauna serbia prea agreabilă. Obiceiul cere ca văduvelor să li se arate mai multă îndurare ; sudoarea șerbilor, în schimb, pare mai firească.

Apărute tocmai din secolul al V-lea și foarte la modă în cel de al XI-lea, povestirile despre răzbunări miraculoase au încă un anumit viitor în față. În secolul al XH-lea, ele vor fi înlocuite însă de viziuni ale pedepselor la care se expune vinovatul după moarte. În textele abatelui de la Cluny, Pierre Venerabilul, cavalerii brutali nu sînt pedepsiți pe loc, însă poate că e mai rău așa: nu vor ajunge în rai înainte să plătească! Bineînțeles, autorii anului o mie vorbesc despre osînda

Note:

Miracles de saint Benoît, II, 14 (pp. 116-117).

veșnică. Așa, de exemplu, Bernard d'Angers: accidentul fatal al hulitorului de la Alans le demonstrează tuturor celor care nu pier ca urmare a nelegiuirii lor că nu câștigă nimic așteptînd; există chinurile veșnice... Totuși, acestea nu sînt puse prea des în scenă. Spectrul pedepselor ce-i așteaptă pe asupritorii săracilor sau pe dușmanii păcii nu bîntuie încă nopțile familiilor lor, prin donjoane sau mănăstiri.

Sub flamura sfinților

încă din anul o mie, relatările de miracole nu exclud proverbul „Ajută-te și Dumnezeu te va ajuta! ”.

Înainte de 982, trăia la Conques un personaj foarte pitoresc, călugărul stareț Gimon. Acest fost cavaler cu puțină știință de carte își suplinea neciopirea prin tărie suflească. A dobîndit o reală influență asupra întregii comunități, inclusiv asupra abatelui, al cărui secund devenise în calitate de stareț.

La mănăstire, înfocarea ce-o avusese pe cînd era în lume nu-l părăsi, ci se întoarse mai degrabă împotriva răufăcătorilor. În dormitor, lîngă veșmintele călugărești, își atîrnase la căpățiul patului platoșa, chivără, sulița și toate armele gata să slujească. De asemenea, în grajd avea un cal de luptă cu tot harnașamentul¹.

Un cavaler care intră ca urmare a unei „chemări tîrzii” în mănăstire - uneori ca într-un fel de azil pentru pensionari - își depune în mod ritual armele pe altarul bisericii. Unele carte vorbesc despre daruri în cai (dar nu și în săbii) făcute de anumite mănăstiri unor donatori generoși - nu cu mult timp în urmă etichetați probabil drept „răufăcători”. Gimon și-a păstrat însă calul:

Cînd se întîmpla să dea năvală jefuitorii, lua numaidecît asupra-i sarcina de apărător și conducea el însuși în expediție trupa înarmată, întărea inimile șovăielnice și făgăduia cu bărbăție fie izbînda, fie slava martiriului. Mai bine era să te războiești cu creștinii mincinoși, potrivnici legii creștinești și vînzători de Dumnezeu, decît cu păgînii, care nu-L cunoscuseră niciodată. Iar de voia careva să se arate vrednic de vreo vătășie, ei bine, acela trebuia negreșit să se încaiere neînfricat cu tîlharii prădători. Zicînd că sînt blînzi, prea mulți oameni sînt în fapt mișei².

Note:

1. *Miracles de sainte Foi*, I, 26 (p. 128).
2. *Ibidem*, pp. 128-129.

Gimon apără o linie dură, într-o lume în care se fac și concesii. Și ce ardoare împotriva creștinilor neautentici! Deși călugăr, el îndeplinește rolul cavalerilor apărători ai bisericilor; aceștia sînt adesea reprezentanții lor, primind - cel puțin începînd cu secolul al IX-lea - steaguri și binecuvîntări atunci cînd se duc să se arunce asupra normanzilor și a tiranilor.

Pe mulți îi prindea frica la apropierea lui și fugeau fără să mai aștepte lupta. Alții se încredeau în numărul lor și se încăpăținau în răzvrătire. Dar, prin puterea sfintei Foi, se plecau pînă la urmă în fața unor potrivnici mai puțin numeroși. Cîteodată însă, atît era vrăjmașul de înfocat, încît celor aflați în număr mai mic le pieria curajul în luptă: omeneasca slăbiciune îi făcea temători. Ci el (Gimon), ca de obicei, se ducea pe dată plin de încredere la mormîn-tul sfințit și o ocăra pe sfînta Foi ca un om de rînd. Se ducea cu toată încrederea, căci, lucru neîndoielnic, sfînta n-avea cum să nu-l ia în seamă. Amenința că are să lovească statuia și are s-o arunce în fundul unui rîu ori al unei fîntîni dacă sfînta Foi nu se răzbuna neîntîrziat pe răufăcători. Și totuși, printre amenințări, nu contenea să-i înalțe rugăciuni fierbinți¹.

Bernard d'Angers se simte oarecum jenat în fața acestor ocări fără motiv, care reprezintă o practică cifrată și nu o anumită trăsătură de caracter. O grosolănie între altele! Același lucru l-ar fi putut observa la Fleury-sur-Loire, în plină renaștere carolingiană, din partea paznicului unui tezaur, și el cam necioplit (fiind născut în Germania²). El îl justifică prin onestitatea intenției și prin energia cheltuită în serviciul sfintei Foi. La urma urmei, aici nu avem altceva decît o versiune necultivată a plîngerii (*clamor*) din liturgia clunisiană³, păstrînd aceeași ambivalență psihologică: o nemulțumire reală se îmbină cu o încredere de nezdruccinat, stimulată tocmai de eșecul suferit. Trebuie să fii însă cu adevărat unul dintre apropiații sfintei pentru a-ți permite așa ceva. Gimon, bătrîn insomniac, este deseori scos din pat de ea și chemat ca în joacă; sfînta lasă luminările să se stingă pentru a-l sili să vină și să le reaprindă...

În final, Bernard d'Angers îl absolvă pe Gimon de vina de a fi Purtat arme, în ciuda regulilor călugărești. Într-o vreme cînd atîția

Note:

!• *Ibidem*, p. 129.

²- *Miracles de saint Benoît*, I (pp. 58-59).

³- *Vezi supra*, pp. 104-106.

„antihriști" pradă pământurile sfinților, iau monahii în zeflema și desconsideră sancțiunile spirituale, se poate foarte bine ca Sfântul Duh să însuflețească un războinic-călugăr. În orice caz, stîrnind-o pe sînta Foi cu ocările lui în serile cînd se întorcea învins, Gimon a dezlănțuit o serie de răzbunări miraculoase: „răufăcătorii" au căzut printre stînci (în cheile rîului Tarn), s-au sufocat în timp ce mînceau (tot pere mortale?), au căzut pradă unei furii sinucigașe... Luptele relatate de Aimoin de Fleury, autor provenind din mănăstirea Saint-Benoît-du-Sault, sînt contemporane cu Gimon. În această zonă aflată la hotarul dintre Berry, Poitou și Limousin, războaiele „feudale" ating inevitabil și pămîntul Bisericii:

în vremea aceea (pe timpul abatelui Richard de Fleury, 963-979), o sută patruzeci de oameni înarmați ieșiră din castele, prea numeroase în acel ținut, și se răspîndiră după pradă în satele jur-împrejur de Argenton-sur-Creuse, răpind totodată dobitoacele și turmele de pe domeniile ce țineau de Sacierges (posesiune a mănăstirii Fleury). Se făcu prin urmare multă pagubă în bunurile celor din Argenton. Aceștia ieșiră dar în afara zidurilor spre a-și întîmpina dușmanii. Ci, o dată strînși laolaltă, se văzură mai puțini decît ei și se temură să-i izbească. Se află atunci unul care să zică, luminat de Dumnezeu: „Orice ar fi, prea scumpii mei tovarăși, să nu lăsăm vrăjmașul să jefuiască pămîntul sfîntului Benedict. Seniorul nostru, Giraud (vicontele de Limoges), îi este vasal, trebuie deci să-l apărăm în locul lui. Să mergem dar cu tărie asupra dușmanului și să trimitem la mănăstirea din Sault, închinată sfîntului Benedict, după steagul acestui mare mărturisitor; să ni se aducă și să ne fie spre ajutor! ". Toți încuviințară. Primiră steagul și nu se mai temură de dușmani. Chemînd pe sfîntul Benedict din tot sufletul, patruzeci de tineri, fără alt ajutor, căzură pe neașteptate asupra dinarilor. Dumnezeu atot-puternicul, mișcat de meritele scumpului său Benedict, semănase frica în sufletele vrăjmașilor, care nu se mai încumetau să le țină piept. Astfel, numai patruzeci de tineri puseră pe fugă sau prinseră o sută patruzeci de potrivnici aproape fără vărsare de sînge. Învingătorii, încărcăți de pradă și aducînd drept prizonieri pe cei mai nobili din ceata dușmană, veniră la mănăstirea din Sault. Îi spuseră călugărului econom, Benedict, să ia înapoi fără plată din prăzile lor tot ce va cunoaște că a fost prădat din bunurile săracilor săi¹.

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, II, 15 (pp. 117-118).

La sfârșitul secolului al X-lea, călugării și-au mutat singuri sediul de pe vechiul amplasament de la Sacierges pe cel de la Sault, mai ușor de apărat din punct de vedere practic. Nesiguranța crește o dată cu numărul de „fortificații secundare”, cel puțin într-o zonă de luptă pentru influență între partide rivale care au fiecare călugării lo'r favoriți.

Cu toate acestea, Aimoin de Fleury arată - pentru cei care vor să le vadă - și anumite limite ale violenței feudale. Ea nu constă în cazul de față decât în pagube aduse bunurilor și în furturi de animale - trupele castelanilor nu ucid, nici nu capturează țărani, care au timp să fugă. Prada este de obicei renegociată cu cei de la care a fost luată, cum o sugerează și precizarea din final: călugărul Benedict se bucură de favoarea unei restituiri *fără plată* ; de regulă, aceasta este posibilă, însă contra unei plăți. În primul rînd, o sută patruzeci de adversari (efectivul actual al unei companii) nu înseamnă o mulțime nenumărată. Ei nu asediază târgul Argenton, care are ziduri de apărare, ci efectuează mai curînd atacuri prin surprindere în zona rurală. Trupele pe care le înfruntă, cum se întîmplă în apropiere de Conques, ezită să se angajeze în luptă și să o ducă pînă la capăt.

Această pagină, asemenea altora, pune totuși cîteva probleme pentru istoric. În ceea ce privește societatea (și așezările), vocabularul ei este relativ imprecis și dificil - cel puțin pentru noi. Să fie vorba despre clasa feudală, ieșită din castele, ce se confruntă cu populația rurală stîrnită împotriva tiraniei ? De o parte, cei o sută patruzeci care ies înarmați din cîteva mici castele, avînd printre ei cîțiva, considerați „mai nobili” decât restul. De cealaltă parte, se ridică cei patruzeci de tineri (*juvenes*), pe care oratorul îi numește «soți» (*socii*) și „tovarăși de arme”, ba chiar și „de cavalerie” (*commilitones*). Cartele din secolul al XI-lea spun în mod alternativ despre cutare bărbat că „a devenit tînăr” sau „a devenit cavaler”, cele două expresii pîrînd interschimbabile ; totuși, un tînăr poartă armele mai des decât un cavaler adult și căsătorit. Pînă la urmă, nimic nu atestă cu certitudine existența unei diferențe sociale între grupul celor patruzeci, un fel de elită a unui oraș întărit, și trupa de nobilime amestecată care iese din micile castele rurale. Singurul aspect ce pare discordant în plină „societate feudală” este caracterul ei asociativ - totuși, sub suzeranitatea vicontelui senior. La urma urmelor însă, zisa societate nu este decât o schemă inventată în

secolul al XIX-lea, care a accentuat puțin prea mult legăturile verticale și individuale de vasalitate în detrimentul celorlalte.

Vicomtele Giraud nu poate lăsa fără răspuns jafurile practicate pe pământul mănăstirii Saint-Benoît-du-Sault, al cărei protector statutar este. Cu atât mai mult cu cât ele sînt opera dușmanilor săi, care se aprovizionează astfel, în timp ce el asediază castelul din Brosse. îl trimite așadar într-acolo pe fiul său, însoțit de cavaleri. Se realizează joncțiunea cu cei din Argenton-sur-Creuse și avem miracolul așteptat, adică o manifestare a puterii sfîntului. Trupa le cere călugărilor pîinea și vinul binecuvîntate. Este ceea ce li se dă la liturghie laicilor ce se împărtășesc, în locul trupului și singelui lui Ii sus, rezervate în special preoților și celor aflați pe patul morții. Un fel de euharistie de gradul doi, hrană și băutură dătătoare de viață și sfințitoare, numite „pîinea și vinul sfîntului Benedict". Combatanții știu că ei sînt cei care aduc victoria și apără împotriva morții. într-adevăr, succesul este deplin: un sînge necurat adapă brazdele din Argenton, ba chiar le astupă, încît va fi nevoie să se treacă cu brăzdarul plugului pentru a degaja terenul. De această dată deci, sîngele curge cu adevărat. în același timp, talismanul și-a făcut efectul: toți cîți s-au împărtășit cu pîinea și vinul sfîntului Benedict au scăpat teferi. Totuși, printr-un gest umanitar absolut obișnuit, călugării acceptă să-și îngroape dușmanii, „tîlharii", în vecinătatea sfîntului - cu trupul și cu sufletul¹.

Observăm că monahii nu sînt lipsiți de apărare. Au supranaturalul de partea lor. Dar mai au și batalioanele țărănești întărite de credința în sfîntul Benedict și însuflețite de o adevărată rîvnă de a se autoapăra. Intuim că disputele locale, între vecini, se leagă prin intermediul relațiilor senioriale cu cele ale magnaților. Dacă cei din Argenton sînt de partea vicontelui de Limoges nu este oare din cauză că cei din Bellac sau alții sînt de partea seniorului de la Marche ?

Călugărul ce conduce mănăstirea Saint-Benoît-du-Sault nu aruncă nici o anatemă, neavînd această putere. Ni-l putem imagina însă blestemînd vrăjmașul printr-o plîngere liturgică. Ajutînd una dintre părți, sfîntul trebuie să-i aducă celeilalte nenorocirea. Lucrul devine destul de limpede în timpul generației următoare, la care ajung ecourile păcii lui Dumnezeu: cu ocazia conciliului de pace de la Limoges (994) sînt convocate și relicvele. Călugării le însoțesc într-o

procesiune jalonată de miracole¹. Ei nu sînt totuși nici ușurați de povara conflictelor, nici împiedicați să se amestece în ele. Exact în anul 1000, Aimoin de Fleury plasează un alt război al sfîntului Benedict. Din nou, totul se învîrte în jurul castelului din Brosse, al cărui tînăr viconte, Ademar de Limoges, îi răpește nobilului Hugues partea sa de seniorie (jumătate). Un asediu de cincisprezece zile nu reușește să-l alunge pe Ademar, care capătă îndrăzneală. Acesta atacă la rîndul lui „castelul” călugărilor, Saint-Benoît-du-Sault, și capturează proviziile de grîu și de vin pe care localnicii din împrejurimi le pusese acolo sub protecția sfîntului. Monahii noștri plănuiesc însă împreună cu Hugues și oamenii din zonă reocuparea prin surprindere a mănăstirii și capturarea lui Ademar. Unul dintre ei visează o vînătoare cu mistreți prinși sau uciși: frumoasă prevestire, venită de la Dumnezeu prin mijlocirea sfîntului Benedict, a ceea ce se va întîmpla, într-adevăr, a doua zi. Sub un cer înțesat de semne biblice și în a doua săptămînă a Postului Mare, trupa atacă amplasamentul castelului pe latura cea mai puțin abruptă. Este provocat un incendiu, iar sfîntul Benedict îl dirijează spre turnul de lemn unde s-a închis Ademar, care capitulează.

O înțelegere îi salvează „viața și mădularele”², lui și altor cinci prizonieri. Soarta celor mai puțin nobili nu este clar precizată. Nu putem fi decît uimiți că atît de puțini cavaleri încercați au dus la capăt cu bine o asemenea operațiune, care a făcut, totuși, trei morți. Unul era cu adevărat cavaler, ceilalți doi erau însă de neam prost.

Erau mai curînd țărani decît bărbați meniți răsplăților cavaleriești. Veniseră în ajutorul nostru, laolaltă cu mulți alți voinici atrași de vestea luptei. Și cum erau prea prinși cu jaful, nu se știe dacă au fost uciși de ai noștri sau de dușman³.

Detaliu edificator! Prezența acestor combatanți pe care prada îi distrage de la luptă, îi ține pe loc și îi face vulnerabili la contraatacuri - la urma urmelor, pentru ce altceva veniseră ? - este o trăsătură specifică întregului Ev Mediu. Pe de altă parte, observăm Pe viu existența unei categorii interlope - cavalerie de neam prost

Note:

1. *Ibidem*, II, 16 (pp. 119-120).

! *Ibidem*, IV, 1, (pp. 175-177), relatare aparținînd lui Andre de Fleury.

2- Expresie convențională: respectivul scapă de moarte și de posibila mutilare.

3- *Ibidem*, III, 5 (p. 141).

sau țărănime slab înarmată -, care sfidează prin prezența-i insistentă frumoasa rigoare a ideologiei castelor: războiniciei de o parte, țărânii de cealaltă. Dacă îi adăugăm și pe clericii cavaleri, se ajunge la un oarecare număr de transstatutari în societatea anului o mie ! Atunci când vom citi povestea unei miliții a păcii lui Dumnezeu din Berry, în 1038', va trebui să ne aducem aminte de acest război sfânt anterior.

Se întâmplă frecvent în special ca mănăstirile și catedralele să-și încredințeze stindardul unor nobili apărători sau „împuterniciți”. Ele merg chiar până la a binecuvînta sabia și combatantul în cadrul unei liturghii din care pare să se fi născut ceremonia învestirii „clasice” (sfîrșitul secolului al XIII-lea)².

Probabil că ați înțeles deja: pentru a-și orchestra inițiativele, episcopii păcii lui Dumnezeu nu merg să caute idei noi tocmai la Cluny, ci se inspiră mai curînd din repertoriul mănăstirilor obișnuite (procesțiuni cu relicve, relatări de miracole și chiar războaie sfinte).

Acțiunea lor „pacificatoare” se deosebește de reforma mănăstirilor, legîndu-se totuși de ea în climatul general de recrudescență a monahismului și clericalismului carolingian. Contextul ei merită să fie dedramatizat, iar vehementeles ei, relativizate. Vom merge însă pînă la a afirma că, la o sută de ani după revoluția feudală, viața în Franța se scurge pașnic în mijlocul castelelor și al întări turilor de pămînt ?

3. Trebuie să dedramatizăm chiar totul ?

În acest moment, cronicile ne dezvăluie o complexitate socială ce nu putea fi decît întrezărită înainte de 980. Dincolo de incursiunile păgîne și de revoluția feudală, ne aflăm în plină recrudescență a studiilor și a exigențelor morale. O serie de călugări reiau tradițiile istoriografice³. Unii o fac în mod relativ conformist, mai ales cei din regiunile controlate de rege : Richer de Saint-Remi în Reims, Aimoin și Andre la Fleury, Eudes la Saint-Maur-des-Fosses. Acesta din urmă (care scrie pe la 1058) nu ni-i zugrăvește oare pe Hugo Capet

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 464-478.
2. J. Flori, „Les origines de l'adoubement...” ; privitor la învestire, vezi și A. Barbero, *L'aristocrazia...*
3. Nu întotdeauna întrerupte. Cf. Flodoard de Reims, analizat de către M. Sot, *Un historien et son Eglise...*

și pe Bouchard Venerabilul ca pe un rege și, respectiv, un cavaler *franc* cu un aer foarte carolingian ? Din fericire, o serie de castele și o bătălie după toate regulile artei împotriva contelui de Blois (la Orsay în 1000¹) ne readuc în cea mai fierbinte actualitate... Însă anul o mie, așa cum apare în manualele și antologiile noastre de texte, se desfășoară mai cu seamă în regiunea centrală a Franței. Clericul Bernard d'Angers, director al școlii de pe lângă catedrala sa, ne face să coborâm alături de el, între 1013 și 1020, într-un sud ce răsună de miracolele sfintei Foi din Conques, ducându-ne totodată și la nivelul modului de a o venera al celor de acolo². Călugăr la Limoges și Angouleme, Ademmar de Chabannes este, dintre toți autorii noștri, singurul cu adevărat implicat în pacea episcopilor care, pentru el, este înainte de toate o pace a sfântului Marțial apostolul. Ne-au rămas predicile sale de la sinoadele dintre 1028 și 1033, precum și mai vechea sa cronică a Aquitaniei începând din secolul al IX-lea, altoită pe vulgata istorică a francilor. În paginile ei, Ademmar alternează relatări ale unor războaie și episoade politice feudale cu tablouri înfățișând ceremonii și pioase reculegeri în jurul relicvelor. Raoul Glaber îi este contemporan, deosebindu-se de el printr-o origine oarecum mai puțin nobilă, prin înălțimea concepției sale teologice și prin impregnarea sa cu valorile clunisiene. Și unul, și altul sînt însă extraordinar de sugestivi. De la Gregoire de Tours încoace nu am mai întîlnit autori atît de interesanți. Amîndoi sînt mai savurași și totodată mai emoționați decît cei din secolul al IX-lea, produși de o „renaștere carolingiană” puțin cam școlărească și convențională, care se consacră unor opere de curte oficiale și oficioase. Mănăstirile lor sînt locuri sfinte unde se trăiește în apropierea supranaturalului și în „zbuciumul solitar al inimii” corect evocat de Michelet - viziuni, strigăte și șoaapte. Dar și locuri unde călugării au răgazul să sporovăiască și totodată să deprindă gustul de a specula - era să spun de a reface lumea, căci Raoul Glaber își transfigurează epoca, prefăcînd-o în anul o mie, ceea ce nu era înainte de idealizarea păcii lui Dumnezeu sau de Poetizarea regelui și a împăratului! în secolul al IX-lea, Notker de Saint-Gall fusese singurul care consemnase cîteva amuzante bîrfe mănăstirești. Pe scurt - și nu este lucrul cel mai puțin important -

Note:

!• Eudes de Saint-Maur, VII (p. 19).

²- Vezi *infra*, pp. 370-373.

în plan moral, acești călugări cronicari ai anului o mie se dovedesc a fi niște critici severi (în special Raoul) față de tot ce este mai lumesc decât ei: episcopi și clerici, cavaleri... Or, pesimiștii sînt adesea excelenți martori și analiști ai vremurilor în care trăiesc. Cărțile lor sînt țesute din episoade dramatice sau scandaloase ce constituie tot atîtea descrieri palpitante și gratifiante ale răzbunării divine.

Spre a putea cunoaște mai bine moravurile feudale, este bine să profităm de astfel de episoade, însă lectura noastră trebuie să fie una de avocați ai diavolului, adică să încerce să dea la o parte înfloriturile cu care cronicarii acoperă totul sau aproape totul și să regăsească instituții sociale autentice, unele tensiuni și contradicții, dar și practici funcționale. Și, mai ales, trebuie să evităm ca invectivele lor să ne facă să credem în barbaria sau disoluția societății!

Sprîjinindu-ne deseori pe sugestiile antropologiei, vom putea aprecia contextul păcii lui Dumnezeu ca fiind mai puțin dramatic decât au crezut atît istoricii din vechea școală, cît și partizanii „mutației anului o mie”. Se cuvine oare ca din acest motiv să trecem cu vederea unele violențe sau scandaluri ? Există riscul să ne complăcem în antiteza paradigmei istoricilor și chiar în denigrarea acestor cronicari pe cît de pasionați, pe atît de vehemenți.

Reaua purtare a clerului

Călugărul Raoul Glaber este un moralist suspicios, a cărui critică nu ocolește pe nimeni:

Pe măsură ce necredința sporește în rîndul clericilor, în popor se răspîndește înfumurarea și o lăcomie neînfrînată. Minciuni, intrigi, înșelăciuni și omoruri pun întregul neam omenesc în primejdie de moarte. Iar cînd astă monstruoasă orbire cufundă în întuneric ochiul credinței catolice, adică prelații ei, poporul se adîncește în pierzanie, o dată pierdută calea mîntuirii. Pe bună dreptate dar îndură acești prelați ocările celor ce ar trebui să le dea ascultare : ei văd răzvrătindu-se tocmai pe aceia pe care pilda lor i-a abătut de la calea cea dreaptă¹.

Vorbind despre același subiect, Raoul Glaber citează mai departe versetul profetului Osea: „Dar și poporului i se va întîmpla ca și preotului”. El se arată nemulțumit de viața înaltului cler înaintea păcii

Note:

1. Raoul Glaber, II, 12 (p. 114).

lui Dumnezeu, din timpul ei și de după aceea, fără să dea totuși prea multe exemple precise. Le vom găsi în schimb la Ademar de Chabannes. Pe la contele de Angouleme, episcopul Grimoald (993-1018) obține prin daruri" Saint-Cybard; apoi episcopul îi cedează fratelui său, Airneri, „ducele" (seniorul) castelului din Mussidan, o mănăstire mai mică din Perigord, pe care Aimeri o sub-înfeudează la rîndul lui¹.-. Acest bun rămîne astfel pierdut pentru mănăstirea Saint-Cybard din Angouleme. Este procesul tipic de dezagregare feudală a patrimoniilor ecleziastice : Renaud la Paris, Sigefroi la Mans, Guifred la Narbonne și, o dată cu ei, mulți alți episcopi sînt acuzați de a fi delapidat patrimoniul propriilor catedrale în folosul familiei lor, care le-a obținut („plătit") episcopatul. În Italia, Gerbert trece prin aceeași experiență cu așa-zisele *livelli* de la Bobbio. În toate aceste cazuri, ar mai rămîne să aflăm dacă nu cumva familia beneficiară, care și-a plasat unul dintre membri, rîvnă - pe drept sau pe nedrept - la un privilegiu mai vechi asupra bunurilor delapidate și să dăm la iveală adevărate daruri făcute de aceste familii bisericilor respective. Episcopul Grimoald este în același timp un om care se războiește pentru castele, e luat prizonier de către un adversar și pledează împotriva lui la Roma, calificîndu-l drept scelerat..., după care încheie cu el un pact de prietenie! Vicarul episcopal dinaintea lui, ucis în jurul anului 950, s-a expus la un astfel de sfîrșit printr-o viață foarte „seculară", iar contemporanul său Audouin de Limoges este înconjurat de războinici²... Episcopii păcii lui Dumnezeu numără în rîndurile lor prelați care poartă războaie ! Nici măcar cei care combat în concilii „erezia simoniacă" nu sînt absolut curați.

Pînă nu demult, istoricii catolici s-au bazat tocmai pe astfel de dosare pentru a zugrăvi în tablouri înspăimîntătoare starea morală a clerului înainte de reforma condusă de papi începînd din 1049, cu precădere de Grigore al V-lea (1073-1085). Acestea le permiteau să afirme, ca niște adevărați ultramontanști, că monarhia efectivă a papei și autoritatea sa în cadrul Bisericii fuseseră întotdeauna cele mai bune garanții pentru moravurile și credința întregului cler. Pesimismul lor în ceea ce privește imoralitatea anului o mie se întîlnea cu cel al istoricilor feudalismului francez. Sigur, marii Carolingieni făcuseră eforturi lăudabile, care însă fuseseră anihilate

Note:

¹ Cronica lui Ademar, III, 36 (p. 158). ²- *Ibidem*, III, (p.163).

încă din 880 de normanzi și de descompunerea socială. Barbaria laicilor influențase apoi clerul, iar o serie de episcopi nevrednici înstrăinaseră în mod sistematic patrimoniul ecleziastic în folosul rubedeniilor.

În realitate însă, însuși titlul unei faimoase cărți apărute în 1940, *L'Eglise aupouvoir des Mcs (885-1057)*¹, are neajunsul de a obiectiva unul dintre sloganurile reformei gregoriene, o schemă polemică cu doi termeni, puțin prea simplistă. Într-o societate postcarolingiană, principii laici se consideră tot slujitori ai lui Dumnezeu, sprijinind reformele monastice. Foarte adesea, ei se află deja sub puterea Bisericii: aceasta le girează căsătoriile „încetuoase”, ca și o bună parte din greșeli, iar principii depind de ea în calitate de penitenți. Formarea principatelor la sfârșitul secolului al IX-lea crease rețele familiale de episcopi și de principii deosebit de compacte. De unde adevărate derapaje. Să fi privatizat însă aceștia întreaga putere ? Cu siguranță că nu. Am văzut că ceva din justiția publică se mai păstra chiar și la multă vreme după revoluția feudală ; la fel se întâmplă și cu sinoadele diocezane, cu conciliile sinodale (ce reunesc mai mulți episcopi) și cu o întreagă serie de norme prin care societatea își cheamă prelații la ordine. Chiar și atunci când laicii sînt foarte implicați în politică, faptul nu împiedică pe nimeni să se preocupe de reforma moravurilor, un exemplu fiind arhiepiscopul Adalberon de Reims, promotor în 987 al alegerii lui Hugo Capet ca rege. Martori stau pionierii păcii lui Dumnezeu în Aquitania (989), în cazul cărora însăși această acțiune dovedește - cu mult înainte de Grigore al VH-lea - o vie preocupare pentru apărarea și ilustrarea Bisericii.

Fără îndoială, trebuie să ne limităm la un verdict auanțat; criticarea în repetate rînduri a abuzurilor simoniace dovedește atît că ele există, cît și că se dorește o oarecare remediere a lor, în buna tradiție carolingiană. Această critică este un aspect al insatisfacției cronice a Bisericii oficializate față de sine, așa cum o resimte în mod periodic încă de pe vremea lui Constantin orice cler înalt cît de cît înflăcărat și preocupat de misiunea lui. Ea este făcută în special de către acei episcopi care, la origine călugări, își șfichiuesc confrății care au fost canonici sau au rămas timp îndelungat în anticamera clerului.

Prelații necultivați sînt puțini. Persiflările la adresa unora dintre ei sînt pe măsura nivelului tot mai înalt al studiilor latine și creștine, ă și al respectului de care ele se bucură. La fel ca în secolul al IX-lea, clericul învățat, omul de litere, se bucură de un mare prestigiu. Cel mai ilustru intelectual al epocii,

Gerbert d'Aurillac, înaintează din R în R (de la Reims la Ravena) pînă la R-ul suprem (Roma), sfîrșind pe tronul sfințului Petru (Silvestru al II-lea, 999-1003)'. Pierre Riche vorbește despre o „a treia renaștere carolingiană, în 1000, după cele din 800 și 840”². Nu trebuie să exagerăm însă „mărețiile” culturale ale anului o mie: școlile rămîn mici și rare (rezervate unor privilegiați), iar învățămîntul limitat. Gîndirea savantă nu se află, totuși, la apogeul ei!

Bernard d'Angers (un canonic) nu șovăie să întrețină relații cu numitul Pierre, a cărui cultură îi compensează oarecum statutul abuziv. Acesta este unul dintre abații cu adevărat seculari, aparținînd unui mediu de clerici învățați ce sînt și cavaleri; ei își asumă senioria temporară a bisericii lor, lăsînd ca un abate, un călugăr adevărat, să dirijeze comunitatea din interior. Bernard d'Angers poate astfel să se intersecteze cu abatele „exterior” al mănăstirii Sainte-Foi din Conques:

Mă întorceam de la Roma, și se întîmplă că acest abate pe nume Pierre să se întoarcă și el de acolo. Ca întotdeauna, avea pe lîngă sine o escortă de nobili ce călăreau niște catîri minunați, cu harnașamente de o bogăție regească. Îi urmau, iar el mă întrebă cine sînt și de unde vin. Cu băgarea de seamă cuvenită între necunoscuți, îi spusei doar că sînt angevin, dar că sînt încîntat să am de-a face cu aquitani. Călării dar alături de el și stătură de vorbă. Pierre era bălai, potrivit la stat, lat în umeri și cu mădulele bine întocmite, cum i se și cade unui bărbat foarte nobil. Atîta doar că se purta după moda grosolană a țării lui, unde mulți își lasă barbă și își rad țeasta, chiar atunci cînd sînt oameni de bune moravuri. Văzîndu-l bărbos, nu-l crezui preot³. Se întîmplă însă să găsească oarecare interes în spusele mele, așa că prinse a-mi vorbi de felurite lucruri cu știință și eleganță, îl întrebai dacă este preot; îmi răspunse că e chiar abate.

Note:

1. E. Amann și A. Dumas, voi. 7 al lucrării coordonate de A. Fliche V. Martin, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours* Bloud et Gay, Paris.

1- P. Riche, *Gerbert d'Aurillac...*; a se vedea de asemenea frumosul *Album Gerbert*.

2- P. Riche, „Fulbert et son ecole...”.

³- Vezi *infra*, p. 438 : clericii din Aquitania purtau barbă.

Acesta era titlul ce i se dădea, măcar că nu era abate călugăr, ci se afla în fruntea mai multor abații. Adăugă că se numește Pierre și-mi trecu prin gând că poate despre el mi se vorbise la Conques¹.

Călătoriile sînt obositoare, iar oamenii se bucură să-și găsească tovarăși de drum de calitate. Aquitanul și angevinul sînt oarecum niște străini unul pentru celălalt: alte înfățișări, alte instituții. Între ei nu există însă nici o ură, meridionalii fiind chiar mai curînd bine văzuți în ținuturile Loarei... Abatele Pierre începe să povestească din minunile sfintei Foi, care l-a scos în patru rînduri din mîinile dușmanilor. La mănăstire însă, călugării se plîng că bogățiile sfintei sînt jefuite de acest abate și de confracții lui, lăudîndu-se totodată că Cerul i-a pedepsit pentru fapta lor². Ceea ce înseamnă că există o anumită ambivalență a rolului de „abate laic” sau, cum este cazul aici, „extern”. Cu siguranță însă că „tîlhăria” „simoniacilor” nu reprezintă decît un aspect al lucrurilor. Nu trebuie să-i considerăm niște secularizatori feroce, asemenea celor din Vechiul Regim sau de la Revoluție, întrucît sînt capabili să apere bunurile Bisericii al căror profit îl și deturnează în parte. Neîndoielnic, ei ar vrea să împuște doi iepuri dintr-o lovitură: pe de o parte bogăția, pe de altă parte mîntuirea.

O bună parte din înaltul cler al „anului o mie” este la fel: nici complet depravat, nici cu adevărat ireproșabil. În ochii reformatorilor exigenți, el este doar prea „secular”, prea puțin deosebit în fapte, înfățișare și preocupări de „prinții” cavaleriei laice. Ceea ce nu-l împiedică să aibă rolul lui în cadrul păcii lui Dumnezeu, ba j chiar un rol motor... Să vedem care sînt reproșurile ce nu i se aduc. Ni se vorbește despre prelați care sînt prea mult cavaleri și prea puțin învățați, dar cea de-a doua plîngere este mai degrabă rară: aproape toți știu destulă jurisprudență și liturgică. Nici unuia nu i se reproșează că ar trăi cu o femeie, cu excepția lui Robert, un frate al ducelui normand, arhiepiscop de Rouen și conte de Evreux: acesta afirmă că e căsătorit, însă în calitate de conte ! Din punct de vedere etic, înaltul cler pare mediocru (în sensul literal al cuvîntului: mijlociu), avînd o moralitate destul de redusă. Împreună cu „societatea feudală”, el constituie în primul rînd o mică lume frămîntată de lupte între facțiuni și implicată în trădarea regilor sau a principilor.

Clericii își impută unul altuia simonia sau un mod de viață prea secular, avînd în vedere că există o serie de texte reformatoare datînd cel puțin din secolul al IX-lea (și în special cele din 818) în care critica este clar formulată. Climat

de permanentă reformă este una dintre moștenirile lăsate de Carolingieni clerului din anul o mie. O dată cu relansarea studiilor și cu creșterea influenței călugărilor, suspiciunile și chiar scrupulele prind din nou să înflorească.

Moduri de răzbunare

Jafurile clericilor țin mai cu seamă de simonie, pe când cele ale laicilor iau adesea drept pretext adevărate războaie. Și cum am putea tăgădui că acestea sînt ceva la ordinea zilei ? „Războiul privat” este principalul flagel social pe care îl iau drept țintă decretile ce vor să potolească mînia lui Dumnezeu¹. Incestul nu vine decît ca o anexă, chiar dacă mai tîrziu va ocupa tot atîta loc cît și jafurile în violentul discurs al lui Raoul Glaber despre întoarcerea la faptele josnice, refutat pentru o clipă cu prilejul sărbătorii desfășurate în jurul relicvelor. Tocmai această învecinare cu „incestul” este de natură să ne trezească vigilența critică. Într-adevăr, ce ar putea fi mai puțin uman, mai puțin social, decît o lume în care nici un incest nu ar fi interzis, unde frați și surori, părinți și copii s-ar împerechea fără nici o rușine și unde, în consecință, nu s-ar putea defini nici o profanare, nici o ordine? Este tocmai ceea ce se răspîndește, prin zvonuri și calomnie, în legătură cu ereticii din Orleans. Se povestește că la strigătul „Haos, haos ! ”, ei stingeau făcliile și se năpusteau care asupra unei rude, care asupra unui alt bărbat sau a unei călugărițe²... Dar acest haos nu există decît în închipuire! în societatea reală, căreia episcopii vor să-i reformeze moravurile, incestul ce trebuie extirpat - din motive de strategie socială - este căsătoria cu rude destul de îndepărtate, totuși încă prea apropiate potrivit severelor legi ale perioadei carolingiene³. Aceasta fără a uita nici de legăturile

Note:

1. *Miracles de sainte Foi*, II, 8 (pp. 170-171).

2. *Ibidem*, II, 5 (pp. 162-166).

1- Raoul Glaber, IV, 15 (p. 248).

2- Vezi *infra*, p. 223.

3- Vezi *supra*, p. 58, nota 1. în cei aproximativ cincizeci de ani ai revoluției feudale (870-930), în Catalonia ar fi existat o căsătorie între rude foarte apropiate, dar, personal, împărtășesc scepticismul lui Pierre Toubert în ce privește lucrarea lui M. Aureli, *Les Noces du comte...* (pp. 38-52).

ținînd de înrudirea spirituală. Astfel, în 1001, Robert cel Pios este despărțit de femeia pe care o iubește, regina Berthe, pe motiv că a fost nașul unuia dintre copiii ei din prima căsătorie, iar ea este fiica verișoarei lui primare¹. Acest „incest” îi expune pe amîndoi la una dintre acele virulente anateme ce întesează dosarele noastre privitoare la anul 1000. Căsătoriile împiedicate sau incriminate sînt în special urmarea strategiilor ce vizează recuperarea unor vechi moșteniri de către o anumită familie și, în general, pecetluirea sau reîntărirea înțelegerii încheiate cu o ramură colaterală sau cu o familie rivală. Cît despre cei care le denunță, cine nu le vede intențiile politice ascunse? De aici pînă la desfrîu este totuși o anumită distanță.

Oare dezlănțuirea violenței, care face parte din prejudecățile noastre asupra secolelor al X-lea și al XI-lea, trebuie relativizată în aceeași măsură ca și proliferarea „incestului”? Problema este importantă pentru discuția de față. Ea e la fel de delicată ca și cea a foametei, întrucît ne poate face să minimalizăm suferința, bazîndu-ne pe referințe antropologice. Să ne oprim deci un moment, încercînd să folosim cît mai bine textele, fără însă a le edulcora. Căci ele ne dau totuși fiori.

Răzbunarea nu le este rezervată în exclusivitate nobililor, însă îi caracterizează în mod deosebit. Aceștia dispun de arme și de aptitudini militare, rod al uceniciei lor. O dată cu ei intră în joc marile interese. Printre faptele pe care le aglomerează în jurul anului 1000 de la întrupare, Raoul Glaber reține o prevestire mai aparte. Acțiunea ei se petrece în locuința unui cavaler din castelul de la Joigny (în Burgundia), nobilul Arlebaud. Vreme de trei ani, aici cad pietre -care nu lovesc pe nimeni și nu sparg nimic -, fără a se putea spune dacă pică din tavan sau din cer. Ne-am crede într-o povestire fantastică ! Iar oamenii recunosc în aceste pietre borne ce servesc la delimitarea terenurilor.

Urmarea arată că se prevestea astfel nenorocirea acelei familii. Bărbatul și femeia lui erau născuți amîndoi din părinți cît se poate de nobili. De aici urmară grele învrăjbiri între fii și nepoți și vecinii lor pentru pămînturile pămîntesti. Nu trecu mult și se întîmplă că niște cavaleri din Auxerre le răpiră satul (sau domeniul: *villa*) Aillant din ținutul Sens; cu toate acestea, satul îl stăpîneau în chip legiuit, căci îl aveau în arendă de la cei ce diriguiau mănăstirea sfîntei fecioare

Colombe (din Sens). Încercară din răsuputeri să-l dobândească îndărăt; vrajba dura de mai mulți ani, cînd, într-o zi pe la culesul viilor, cele două tabere se izbiră chiar în satul cu pricina. Căzură mulți morți de amîndouă părțile. Casa lui Arlebaud pierdu atunci unsprezece fii și nepoți. După aceea, dușmănia spori și mai mult; în treizeci de ani și mai bine de neînțelegeri, familia avu numeroși morți și săvîrși multe omoruri printre dușmani¹.

Iată un text exemplar pentru cine ar vrea să illustreze violența feudală „dezlănțuită” și dezbinarea socială pe care numai Biserica le poate opri. Cu toate acestea, Raoul Glaber nu evocă decît o singură dată o astfel de violență socială : chiar aici, departe de imnul pe care îl închină păcii lui Dumnezeu, și numai din interes față de prevestirea inițială... Privirea lui nu se îndreaptă oare de obicei spre înaltele sfere sociale și cosmice ori spre capcanele nocturne ale vieții monahale? Ce-i drept, alte cronicî vorbesc mai mult decît a sa despre acest război privat, război de război sau *dihonie* ce pare să lege anul o mie direct de barbaria „germanică” a Evului Mediu foarte timpuriu.

În treacăt, Raoul ne furnizează totuși cîteva indicii prețioase pentru a caracteriza această violență, a cărei extindere o leagă de noblețea beligeranților. Miza este una patrimonială, și ne dăm perfect seama că „cine pămînt are război are”, conform proverbului din secolul al XV-lea folosit de Balzac ca motto al romanului *Țăranii*. Arlebaud și ai săi au atît o moșie - patrimoniul înconjurat de vecini, cu care există conflicte legate de delimitarea hotarelor -, cît și un fel de fief- ceea ce se numește *precaire* - arendat pe termen foarte lung de la o mănăstire din Sens. Amîndouă constituie surse de conflicte în care se implică întreaga familie. Este exact tipul de confruntare pe care unele dintre decretele păcii lui Dumnezeu le vor porunci creștinilor să o rezolve în fața justiției, și nu pe calea armelor.

Istorisit de Raoul Glaber în cîteva rînduri, conflictul are un aer apocaliptic. Atenție totuși la rezumare... Privită îndeaproape, această dihonie are, la fel ca multe altele, un ritm cam tărăgănat („mai mulți „ni”, „treizeci de ani și mai bine”). Să fie deci necesar să interpretăm bătălia de la Aillant ca pe o abatere de la cursul normal al ostilităților, mai curînd ponderate? În orice caz, ea are loc chiar pe locul diferendului și într-un moment crucial: trebuia să se hotărască cine „a culege via. Cu alte cuvinte, „războiul” privat este strict limitat la

Note:

1. C. Pfister, *Etudes...* (pp. 47-60).

! Raoul Glaber, II, 21 (p. 132).

anumite persoane și locuri. Să nu ne imaginăm că, din cauza a două familii, ținuturile Sens și Auxerre s-ar fi înfruntat vreme de o jumătate de secol de-a lungul întregii lor granițe, și nici măcar că ar fi fost atacat castelul de la Joigny !

Ceea ce nu presupune că nu ar fi existat victime, și poate că nu trebuie să ne grăbim să afirmăm: este o dihonie neobișnuită, mai dramatică decât altele, și de aceea îl impresionează pe Raoul Glaber. Dihonia naște întotdeauna cruzime și brutalitate. Evocînd-o, sîntem supuși însă altei constrîngerii: de a dedramatiza fără să banalizăm, fără să trecem cu vederea anumite orori. Pe de altă parte, chiar dacă războaiele dintre nobili sînt cele mai spectaculoase din cauza priceperii celor implicați, această clasă nu obține încă monopolul lor... Povestită de continuatorul lui Bernard d'Angers, o regretabilă întîmplare petrecută la Conques în zorii secolului al XI-lea ne coboară puțin sub nivelul nobilimii, într-o zonă socială interlopă:

Se afla în tîrgușorul Conques un anume Hugues, frate bastard cu judele acelor locuri și de aceea plin de semeție. Împins astfel la fapte de o înfumurare vrednică de plîns, se făcea urît tuturor. Îl chinuia mai cu seamă pe Benedict, unul din locuitorii tîrgușorului; îi purta o pizmă de nesuferit, îl copleșea cu ocări, îl hărțuia cu tot soiul de pricini. Benedict nu mai putea îndura toate astea. Purtat de furie, îi luă viața celui Hugues. Apoi i se făcu teamă de neamurile lui și fugi, lăsîndu-și toată averea. Femeia lui plecă o dată cu el, spre a nu fi despărțită de soț. Nu rămase acasă decât fiul ce-l aveau, în vîrstă cam de cinci ani; părinții nu-l puteau lua cu ei în fuga lor. Cînd bărbații din neamul mortului îl văzură acolo în timp ce tatăl ucigaș le scăpase, se petrecu, vai, un lucru prea crud: căzură pradă unei furii asemenea cu a lui Oreste, ucigașul mamei sale. Puseră dar mîna pe copil și nu cutezară să-l ucidă, în schimb îi crăpară ochii cu niște țepușe ascuțite de lemn și-l lăsară aproape mort. Ci atotputernicul Dumnezeu, care le poartă de grijă celor bătuți de soartă, nu ocoli acel orfan și nu-l lipsi de ajutorul Lui. Într-adevăr, oamenii din tîrgușor îl ridicară, îl puseră la ușa bisericii și-l învățară să ceară milostenie de la pelerini, precum ceilalți nevoiași¹.

Cîteva luni mai tîrziu, copilul își recapătă în mod miraculos vederea sau cel puțin afirmă că recunoaște unele obiecte. Motiv pentru care lumea aplaudă în jurul lui, iar călugării îi acordă statutul de subiect al unui miracol: îl primesc în azilul lor pînă la sfîrșitul vieții.

Note:

1. *Miracles de sainte Foi*, IV, 3 (pp. 225-226).

La drept vorbind, această întâmplare cumplită nu face deloc onoare compasiunii unora sau altora. Mama își părăsește copilul și nu se mai interesează de el, cei care se războiesc nu se îndură să-i lase decît o viață de mizerie, iar locuitorii din Conques îl încredințează milei trecătorilor; în sfîrșit, călugării nu îl primesc decît constrînși de presiunea socială... Ca să nu mai vorbim despre absența unei implicări explicite a sfintei Foi, ea care altădată, în paginile lui Bernard d'Angers, îi înapoia ochii scoși unui muieratic, victimă a unui soț înșelat. Publicul povestirii nu îndrăznește să spere că Dumnezeu va împiedica supliciul la care este supus copilul nevinovat. Căci miracolul este destul de precar. Vremurile sînt grele pentru copilul martir din Conques. Procesul de reabilitare a „primei epoci feudale” în care el s-a născut pentru o viață de singurătate și suferință nu va putea schimba în mod radical verdictul de barbarie. Răzburările din secolele al XI-lea și al XII-lea duc la moartea sau mutilarea multor alți copii, băieți și fete - în special băieți -, căci inamicul vrea să scoată astfel din luptă un posibil viitor adversar.

Acest episod crud incriminează o familie de agenți senioriali. Sarcina și profiturile lor sînt, fără îndoială, excelente ; imaginea pe care ne-o lasă - deplorabilă. Ei dau dovadă de un orgoliu amestecat cu teamă direct proporțional cu lipsa lor de popularitate. Un avocat al diavolului este dator să se întrebe aici dacă nedreptățile inițiale trebuie puse toate pe seama lui Hugues bastardul - Benedict nu l-o fi rănit cumva într-o bună zi printr-o insultă legată tocmai de acest subiect ? Să nu ne lungim însă cu comentariile, căci nu vom ajunge nicăieri. Să evităm doar să vedem în crima comisă de Benedict „o rebeliune țărănească”, așa cum credea un istoric recent; Benedict este un izolat, un fugar, și nu un conducător curajos pe care oamenii din Conques l-ar urma în masă. Cît despre răzburare, nu ține ea de firea lucrurilor încă din timpuri imemorabile? Că existau sau nu fortificații de pămînt și donjoane, războiul din Aillant și dubla crimă din Conques erau oricum lucruri de așteptat. În pofida atrocității lor, astfel de răzburări nu bulversează o întreagă societate și avem motive să ne temem că, în general, strămoșii noștri din anul o mie te-au tolerat cu aceeași pasivitate cu care noi tolerăm cele mai oribile accidente de circulație.

Sîntem nevoiți să acceptăm următoarea „raționalizare” : răzburarea, războiul privat sînt crude pentru anumiți oameni sau pentru „nii copii, însă nu fatale pentru echilibrul social. Am putea chiar

sugera că ele contribuie la menținerea lui. Înainte de a comite o crimă, trebuie să te gîndești la represaliile la care te expui împreună cu ai tăi, și aceasta cu atît mai mult cu cît victima este de rang mai înalt. O societate care tolerează răzbunarea sau chiar instigă la răzbunare nu-și obligă oare membrii la o anumită prudență? În orice caz, conflictele și *dihoniile* (vendetele) pentru pămînturi senioriale, cum sînt cele pe care le vedem la Aillant și pretutindeni, au o *funcție latentă*: le permit cavalerilor în luptă să-și prade ținutul, actualizînd așadar amenințarea care justifică, se pare, existența cavalerilor prin nevoia de protecție a oamenilor. Relatarea lui Raoul Glaber focalizată pe morții de origine nobilă nu trebuie să ne facă să uităm alte mărturii, numeroase și insistente¹, care desemnează în supușii seniorilor aflați în conflict primele victime ale represaliilor adverse. Apărarea onoarei cavaleresti provoacă sărăcirea, suferința și, uneori, moartea arendașilor recrutați din rîndurile țărănimii, ca și a șerbilor ce lucrează pentru ei. În cel mai bun caz, ea perpetuează și sporește poverile lor fiscale. Iată o cartă dinainte de 1037: Spre luarea-aminte a urmașilor mei. Eu, Ameline, mamă a lui Geoffroy de Preuilly², am stăpînit pe timpul vieții mele³ un pămînt în Baigneaux (între Vendome și Blois) și l-am avut ca moșie liberă. Ci acest pămînt nu se învecina cu restul fiefului (*casamentum*) meu. Locuiam departe și nu puteam să-l apăr întru totul de hrăpăreți. Am **mers** dar să-l găsesc pe contele Eudes, mult mai în stare să-l ocrotească decît mine. I-am cerut să-l apere prin epitropia sa de toți ... j săi⁴, ca și cînd ar fi al lui, în numele meu și luînd drept plată șaizeci de oi. El primi prea bucuros cererea mea și cele șaizeci de oi, apoi porunci lui Robert, viconte de Lavardin, să păzească și să apere acel pămînt ca și cînd ar fi fost al lui. Această înțelegere între mine și conte a fost adevărată de față fiind martori legali (sau *loiali*,

Note:

1. Vezi *infra*, p. 155, și *supra*, p. 125.
2. Precizarea „mamă (...) de Preuilly” trebuie să fi fost adăugată mai tîrziu fie între rînduri, fie pe marginea unui original sau a unei copii (nu deținem decît o copie a copiei).
3. Cartele epocii sînt gîndite pentru a servi mai tîrziu - în prezentul cititorului și nu al celui care le scrie -, ca și cum urmau să facă auzit glasul răposăților.
4. Copia păstrată are înscris aici cuvîntul *receptis*, puțin inteligibil și fără îndoială eronat.

cuvîntul este același), anume : Robert viconte de Lavardin, Nivelon Saniscel și Renaud vînătorul¹.

Contele Eudes al II-lea de Blois (996-1037) va mai apărea de multe ori în paginile acestei cărți. Aici îl întâlnim în rolul de autoritate supremă a unei mici regiuni, arbitru ale cărui medieri consfințesc anumite raporturi de forță. Scenariul este convențional, ritualizat. Profitabila sarcină de a apăra Baigneaux nu trece decît preț de o clipă prin mîinile sale princiere - doar atîta cît e nevoie pentru ca ele să dea mai multă valoare oficială acordului de „apărare” și să apuce în treacăt de coarne cîțiva berbeci...

O astfel de creadă i-ar putea face pe cititorii influențați de paradigma anarhiei feudale să credă că proprietatea nu este nicăieri garantată prin drept și că nimeni nu poate stăpîni ceva de la distanță fără necazuri decît dacă se află în fruntea unui batalion de vasali: e jaf la drumul mare în Franța anului o mie! Și totuși, lucrurile sînt mai subtile, mai insidioase decît atît: aici, ca de altfel pretutindeni, forța și dreptul interacționează. „Hrăpăreți” este un termen negativ, însă de aici nu trebuie să deducem neapărat că adversarii nobilii Ameline erau niște șefuleți oarecare; în general, astfel de „hrăpăreți” și „jefuitori” pot aduce anumite argumente juridice și sociale, iar aceste cuvinte sînt făcute tocmai pentru a le nega orice valoare. Pe de altă parte, demersul întreprins de Ameline o face să-și păstreze parțial proprietatea asupra pămîntului, sub înaltul patronaj al contelui.

Cu siguranță însă, apărătorul investit prin grija lui Eudes (acel Robert), chiar preocupîndu-se de Baigneaux „ca și cînd ar fi fost al lui”, nu va pierde ocazia să-l considere ca atare. De acum înainte coexistă, suprapuse, două proprietăți senioriale: a sa și a lui Ameline. În jargonul lor, istoricii ar vorbi despre o seniorie „banală” (mai curînd militară și constrîngătoare) și o seniorie „funciară” (mai apropiată de ideile noastre în ceea ce privește proprietatea). Însă o asemenea abordare ar fi oarecum ocolită². Întîmplarea ne

Note:

! Vendome, nr. 11 (I, p. 27).

2- într-adevăr, în această regiune, proprietatea, micul domeniu al celor precum Ameline comportă multe elemente banale (D. Barthelemy, *La Societe...*, pp. 472 *et passim*). Pe deasupra, dacă am putea vedea ce stă în spatele „proprietății” lui Ameline, ce altceva am găsi dacă nu efectul unei dominări sociale ? Nu trebuie să ne închipuim că ar exista două tipuri de „feudalități” în relația cu țărani, una *dominantă*, iar

face să înțelegem limpede cauzele care duc la situații încurcate și suprapuneri de drepturi senioriale și care, mai devreme sau mai târziu, relansează conflictele.

În sfârșit, carta redactată în numele aceleiași Ameline conține o lacună caracteristică: omite noua taxă aplicată țăranilor pentru retribuirea apărătorului! Faptul ne este dezvăluit mai târziu, într-o relatare datînd din 1084. De această dată, grămăticii sînt călugării mănăstirii Trinite din Vendome, cărora Ameline le-a dăruit bucata de pămînt ce-i aducea necazuri: Spre luarea-aminte a urmașilor noștri. Înainte să intre în stăpînirea noastră, pămîntul din Baigneaux a fost pus de Ameline, mamă a lui Geoffroi de Preuilly, sub epitropia (protecție, inviolabilitate a ceea ce pretindem) contelui Eudes. Cine ar stăpîni o sfoară de pămînt ori casă pe acest loc i-ar datora o mină de ovăz pentru ocrotire, iar orice agricultor ce ar folosi unul sau mai mulți boi, unsextar...¹.

Ameline sau orice senior de după ea al pămîntului de la Baigneaux (deci călugării) ar fi singurii scutiți de această taxă pe teren și pe boii de pe propriul domeniu, din rezerva seniorială.

Carta continuă relatînd că, la moartea lui Ameline, taxa anuală pentru epitropie a fost mult sporită de către două personaje care o dețineau în acel moment ca fief de la contele Eudes al II-lea de Blois. Călugării mănăstirii Trinite din Vendome trebuie să meargă să se plîngă în 1084 la fiul acestuia, Thibaud al III-lea, vorbindu-i despre Dumnezeu și despre dreptul lor, și recurgînd totodată și la sprijinul unor nobili prieteni. Ne-am putea întreba dacă țăranii din Baigneaux, plugari sau zilieri, n-ar fi avut interesul ca dreptul nobilei Ameline să fie nesocotit în timpul lui Eudes al II-lea: astfel ar fi scăpat de o mărire de impozit, cel mai dur dintre „obiceiuri”. Simplă ipoteză de studiu totuși, căci, mai devreme sau mai târziu, alte afaceri între familiile nobililor ar fi adus cu siguranță Baigneaux sub jugul unui apărător.

Feudalitatea nu devastează Franța, ci o copleșește cu protecția ei,] o supune în întregime. Este un sistem social în care brutalitatea și î dezordinea sînt mai puțin vădite decît credea vechea școală. Însă

cealaltă *contractantă*, cum voia Adunarea constituantă. Nu există decît o singură feudalitate, care încheie contracte avantajoase profitînd de dominația ei!

Note:

1. Vendome, nr. 318 (II, p. 24).

chiar procedurile de pace și rezolvările de conflicte pe calea justiției cum este cea de față pot să cadă tot pe umerii clasei muncitoare. *Chiar* - și poate *mai ales* - acest tip de rezolvări, întrucît forța brută nu poate sta la baza unei dominații durabile, fiind prea obositoare pentru a putea fi exercitată în permanență și, în definitiv, prea riscantă. Dimpotrivă, contractele bune, legămintele frumoase o transformă în ceva mai solid, mai instituționalizat. Păcile feudale seamănă cu niște procurări de beneficii: după acțiunea îndrăzneată și brutală, vine rîndul discursului cavaleresc despre ocrotirea celor slabi - în privința cărora nu se pune problema unei remedieri a slăbiciunii propriu-zise, dîndu-li-se de exemplu arme mai bune spre a se putea apăra singuri. Desigur, între un apărător și protejații săi se creează adevărate legături de interese și un raport mai puțin dezechilibrat decît cel dintre prădător și prăzile sale. Cu toate acestea, o pace fără incriminarea războiului anterior, o pace cu amnistiere, reprezintă o violență socială indirectă.

Imposibil de ocolit, astfel de observații pot să dea peste cap atît istoria păcii lui Dumnezeu așa cum o înfățișează paradigma seniorială, cît și analiza multora dintre procedurile de pace în care este implicată Biserica.

Gesturi de pace

în jurul anului o mie - și în ciuda paradigmei potrivit căreia feudalitatea ar semăna „mai curînd cu un război decît cu o societate” - descoperim urmele unei întregi culturi a păcii. Recurgerea la forță pentru dezamorsarea conflictelor este mai adesea posibilă decît efectivă, iar temperarea agresivității se dovedește profitabilă pentru nobilime. Individual, membrii ei se găsesc adesea în încurcătură, trăind dileme, conflicte de valori, de îndatoriri sau de interese. Deseori, ei joacă strîns, uneori trișează, alteori pierd partide.

în cazul unui omor, potențialii răzbunători sînt supuși unui dublu imperativ: trebuie să-și apere onoarea, să-și arate forța, să descurajeze orice nouă agresiune și, în același timp, să ia în calcul o presiune socială în favoarea păcii prin conciliere - adică plata unei înțelegeri, într-adevăr, principiul răzbunării nu înseamnă abolirea oricărui sistem judiciar; dimpotrivă, el trăiește într-un fel de simbioză cu o justiție bazată pe împăcare - cea din zilele noastre, represivă, fiind de un gen diferit.

Lucrul apare limpede într-o însemnare scrisă prin 1060 în Vendome. Aceasta privește o întâmplare petrecută în 1039, într-o regiune care nu cunoștea la momentul respectiv nici pacea, nici răgazul lui Dumnezeu. Protagoniștii ei sînt de rang foarte înalt.

Pe cînd trăia contele Geoffroi d'Anjou, poreclit Martel¹, și pe vremea cînd avea în mînă senioria („onoarea”) ținutului Vendome, se întîm-plară următoarele. Cavalerul Gautier, fiu lui Hamelin de Langeais și la rîndu-i cinstit stăpînitor de fief în Vendome, ucise într-o întîlnire un văr al contelui, pe nume Maurice. De aici, o aprigă mînie a contelui Geoffroi împotriva lui Gautier. Totuși, el se iacrezu în judecata nobililor săi baroni. Și această judecată fu că Gautier își nesocotise întru totul datorita cît privește fieful ce-l avea de la Geoffroi. Auzind una ca asta, Gautier își ceru el însuși iertare de la contele Geoffroi, cu sprijinul rubedeniilor. Drept ispașă pentru neascultare, îi încredința contelui Geoffroi cele două mori de pe Loara ce le avea de la el în Vendome. Iar contele Geoffroi dăruie aceste mori mănăstirii Sfintei Treimi din Vendome spre iertarea păcatelor lui Maurice, vărul său ucis, și ale lui Gautier, care îl ucisese².

O astfel de însemnare, redactată ulterior, ne permite să sesizăm una dintre rațiunile esențiale ale milosteniilor făcute călugărilor, ca și principala lor funcție socio-religioasă. Ceea ce provoacă aflulxul darurilor nobilimii nu este nicidecum teama de sfîrșitul lumii, efemera impostură la care se gîndea anticlericalismul anilor 1850, ci faptul că, la fel ca în secolele al VUI-lea și al IX-lea, monahii mijlocesc pentru cavalerii ce păcătuiesc față de pacea lui Dumnezeu iertarea Lui - o dată cu cea a societății. Vremurile despre care vorbim sînt la fel de sensibile la crime ca oricare altele. Omorul nu trece neobservat; el îl pătează pe ucigaș oricare i-ar fi mobilurile, indiferent dacă a existat sau nu o premeditare și chiar atunci cînd totul s-a petrecut în cursul unui război considerat îndreptățit. În cazul de față, rangul victimei îl expune pe ucigaș la grave represalii -sau, ca să spunem lucrurilor pe nume, la confiscarea întregului său domeniu. Iată cum sună o altă însemnare din Vendome, a doua versiune a aceleiași întîmplări:

(Gautier) era adînc mîhnit că ucisese un om atît de însemnat. Căută să ajungă cumva la o înțelegere cu neamurile mortului, mai ales cu

Note:

1. Ciocan (n.t.).

2. Vendome, I, nr. 17; vezi D. Barthelemy, *La Societe...*, p. 394.

contele Geoffroi, ce-i era senior. îi oferi ce avea mai bun, prea fericit dacă acest Geoffroi, seniorul lui, binevoia să primească ceva ca ispașă pentru moartea vărului său. îi oferi dar două mori socotite de mare preț. Contele Geoffroi le primi, însă le dădu călugărilor spre mîntuirea sa și a răposatului. Se socotea pe sine om prea însemnat ca să păstreze în folosul său vreo părticică din prețul păcii pentru vărul ucis¹.

Ce diferență între această afacere întrevăzută prin mijlocirea a două mici carte (însemnări) și macabra cronică a lui Raoul Glaber despre vendeta din Aillant! Unde avem obiceiul cel mai răspîdit și unde expunerea neobișnuită sau puțin frecventă ? Este vorba despre scenarii total opuse, iar cea mai mare parte a conflictelor trebuie să fie mai puțin greu de rezolvat decît cel din Aillant, însă și mai puțin lesne de domolit decît cel dintre Gautier, fiul lui Hamelin și contele Geoffroi Martel. Sau poate că cele două însemnări din Vendome ne ascund încetineala și dificultățile rezolvării conflictelor. Totuși, prin concizia lor, ele ne arată limpede că, imediat ce omorul a fost săvîrșit, cuvîntul de ordine este să te gîndești la pace - cu alte cuvinte, să pregătești o tranzacție, apoi să o duci la bun sfîrșit.

A doua versiune diferă de prima prin aceea că, în primul rînd, omite să menționeze reunirea unei curți de justiție (a unei adunări judecătorești) și pronunțarea unei sentințe. Aceasta însă pentru că, la urma urmelor, în comparație cu pactul care urmează, este vorba de un simplu amănunt. Dacă n-ar exista prima variantă, o astfel de omisiune ne-ar putea face să ignorăm prezența instituției judiciare. În același timp, cele două texte ne îndeamnă să o relativizăm. Este vorba despre o justiție care nu furnizează decît unele repere, esențialul rea-lizîndu-se printr-un veritabil efort social, în adunările judecătorești Și mai ales în afara lor, în paralel cu ele. Din nefericire, istoricii moderni nu au înțeles multă vreme acest proces de rezolvare a conflictelor. Ei își închipuie justiția de atunci slabă și desconsiderată, iar societatea sfîșiată de o violență permanentă, cînd de fapt justiția rămîne funcțională în rolul ei de a sprijini înmulțirea pactelor. Stephen White și-a început seria de articole admirabile cu un titlu ce relua o maximă a călugărilor din Marmoutier; în vremurile creștine, „pactul învinge legea, iar iubirea, sentința judecătorească”². Este un

mod de a demarca creștinismul - religie a milei, iubirii și iertării -de un Vechi Testament luat ca termen contrastant (nu fără un anumit arbitrar: Vechiul Testament nu constituia un tot unitar, iar pe de altă parte creștinii îl invocă

frecvent într-un sens pozitiv). Și, în același timp, este o cale de a creștina sensul practic al societăților tradiționale, o dată cu refuzul acestora de a corecta anumite raporturi de forță existente în sînul lor !

Creștinii feudali, principi și prelați, dau dovadă la fel de des ca și alții de o moderație sănătoasă, foarte conservatoare în ceea ce privește ordinea socială și situațiile nou apărute. Compromisurile lor nu sînt lipsite de subtilitate. Să revenim la cea de-a doua însemnare din Vendome. Ea dezvăluie existența unor mize importante în afacerea ucigașului lui Maurice. Trebuie să-i dăm crezare atunci cînd îi atribuie acestuia inițiativa negocierii, și cu atît mai mult atunci cînd menționează orgoliul contelui Geoffroi, grija lui de a impune respect și dilema în care se găsește. Onoarea îi poruncește să nu-și vîndă ieftin dreptul la răzbunare, să rămînă ferm cît privește prețul la care se apreciază pe sine prin intermediul rudei defuncte. Totuși, atît interesul politic, cît și morala creștină îl împing puternic spre pace. Gautier de Langeais este un baron puternic, un senior castelan al cărui donjon de piatră datează încă din zorii secolului al XI-lea, trecînd astăzi drept cel mai vechi de acest tip care se mai ține încă în picioare pe teritoriul Franței. Trebuie deci menajat. În final, nu este o exagerare dacă afirmăm că pietatea creștină îl *scoate cu fața curată* pe contele feudal aflat în încurcătură. Darul făcut călugărilor îl readuce pe Geoffroi Martel în poziția de nobil de rang înalt și generos, pe el, care tocmai a precepușit sîngele vărului său.

Prima dintre cele două însemnări realizează un frumos acord final, hărăzindu-i rugăciunii călugărilor atît pe mort, cît și pe ucigaș. Astfel, vasalul recîștigă pacea seniorului său și totodată pe cea a lui Dumnezeu. Am fi aproape emoționați dacă asemenea demersuri sau relatările lor ne-ar permite cu adevărat accesul spre sentimentele *profunde* ale părților implicate. Dar este oare cazul? Nu sîntem deloc siguri. Părerea de rău a unuia și mînia celuilalt pot să nu fie decît atitudini absolut convenționale. De la început pînă la sfîrșit, este vorba despre păstrarea unei anumite fațade sociale. În același timp, ne putem lăsa fascinați de modul în care se întrepătrund, într-o societate a Evului Mediu timpuriu (dinainte de secolul al XH-lea), o justiție și o penitență creștină, ambele tarificate.

Răzbunarea nu este atît un act pasional şi instinctiv, cum am fi tentaţi să credem, cît un demers legitim, ba chiar necesar şi foarte bine reglementat din punct de vedere social. Sau, mai curînd, o trecere la act pe care oamenii se străduiesc să o evite. Puşi în faţa unei asemenea eventualităţi, nu se pretează ei oare la tot felul de comedii ? Spunem aceasta fără să subestimăm adevăratele sentimente ce nu pot fi stăpînite sau demersurile de pace lungi, istovitoare şi pline de riscuri, care nu amuză pe nimeni.

În epoca decretelor păcii lui Dumnezeu, răzbunarea este o uzanţă socială înrădăcinată¹. De altfel, are ea o eficacitate socială mai redusă decît reprimarea crimelor, atît de dragă societăţilor noastre ? Episcopii şi principii de pe cuprinsul Galiilor n-au cum să se gîn-dească să o extirpe; ei înşişi apără onoarea sfinţilor sau a lui Dumnezeu şi îşi povestesc sau îşi semnalează răzburările. Acest cuvînt desemnează orice ripostă a unui om în cazul unei atingeri aduse onoarei sau proprietăţii sale. În consecinţă, decretul conciliilor pe care le vom analiza sînt presărate cu rezerve: jafurile nu sînt permise *decît* pe pămîntul unui duşman etc. Ele fac ca decretul de pace să aibă un aspect eteroclit. Totul seamănă cu un compromis între o Biserică ce militează împotriva violenţei şi o cavalerie permanent consacrată armelor. Cu toate acestea, în realitate, Biserica şi cavaleria sînt amîndouă şi pacifiste, şi belicoase, însă fiecare în felul ei. Toată lumea se străduieşte în mai mare sau mai mică măsură să-şi împace onoarea cu liniştea proprie.

Într-o justiţie bazată pe împăcare şi în contextul ei social, pacea nu trebuie impusă în mod autoritar părţilor implicate: acestea trebuie să o accepte. Pentru a le aduce aici, e nevoie să se ridice tonul, iar cîrcotaşii, încăpăţînaţii şi cei cu neputinţă de înduplecat să fie ameninţaţi cu mînia principelui sau a Cerului. Astfel de vehemente reprezintă contrapartida liberului lor arbitru, condiţia acceptării păcii, care trebuie să le fie smulsă. Sînt loviţi cu anatema din cauza dreptului lor la onoare, sînt blestemaţi deoarece dispun de un fel de suveranitate asupra lor înşişi. Iată de ce presiunea preoţilor şi ^a călugărilor, între alte instanţe morale, se exprimă neapărat prin discursuri patetice şi invective impresionante. Cuvinte de împăcare, m stare să-l facă să suspine în extaz pe cititorul lui Raoul Glaber, cuvinte teribile şi biblice rostite deasupra trupului neînsufleţit al

Note:

¹ Pentru o abordare antropologică : R. Verdier (coord.), *La Vengeance...*

excomunicatului, lăsat pradă păsărilor... Tot ce ține de pacea lui Dumnezeu își dobândește înțelesul într-un context juridic și social anume, totul frizează psihodrama. Mitul populist născut în secolul al XIX-lea ne împiedică să vedem limpede acest lucru, raportînd în mod greșit la „poporul” de rînd, la prezența sa activă și la puternica sa presiune tot ce este emoțional și vehement. Mai rămîne de aflat dacă pacea episcopilor - și, prin ei, adesea și a principilor - face societatea mai pașnică sau dacă, prin sporirea și oficializarea rolului lor, ea nu ascute cumva o competiție cu alți pacificatori (călugări sau laici). În orice caz, războaiele (răzbunările) cele mai devastatoare -luptele conților și ale regilor - nu sînt incriminate decît indirect în cadrul păcii lui Dumnezeu.

În jurul mănăstirii din Conques, ambuscade și jafuri

Minunile sfintei Foi, povestite de Bernard d'Angers sau de continuatorii lui, se dovedesc nu o dată tulburătoare și ciudate. Unele sînt la fel de palpitante ca episoadele unui roman de capă și spadă, violența socială brută și cultivarea păcii manifestîndu-se aici în egală măsură.

Decretele păcii lui Dumnezeu interzic atacarea călătorului lipsit de arme - indiferent ce i s-ar putea imputa, precizează Raoul Glaber. Or, povestirile lui Bernard d'Angers (1012-1020) relatează tocmai niște elocvente pătani de-ale pelerinilor. Acești oameni atacați pe drum, luați prizonieri și torturați nu sînt niște necunoscuți pentru agresorii lor. Ei întrețin cu aceștia relații sociale de adversitate, a căror transformare în prietenie nu este imposibilă. De altfel, evadările miraculoase se termină deseori prin împăcări în cadrul unor slujbe de mulțumire. Se presupune că sflnta Foi se îngrijește mai cu seamă de ocrotirea celor ce vin la Conques, la mormîntul și la picioarele statuii ei. Cerul nu oprește întotdeauna brațul dușmanilor, mulțumindu-se adesea să compenseze sau să limiteze pagubele.

Cartea lui Bernard începe cu extraordinara, incredibila poveste a ochilor smulși, apoi înapoiăți lui Guilbert Luminatul. Ne aflăm undeva în jurul anului 982. Omul se întoarce dintr-un pelerinaj la Conques și se vede ajuns din urmă de „nașul” căruia i-a pus coarne. În sufletul celui din urmă, furia pricinuită de o faptă atît de grava spulberă respectul datorat sfintei Foi. În mijlocul drumului, îi ia vederea lui Guilbert (o minune îl va vindeca după un an...).

Altul a îmbrăcat veșmîntul de pelerin (cu punga pentru milostenii la brîu). El călătorește, aparent lipsit de armele și de escorta ce-l apără de obicei și îi marchează statutul social:

Gerard, cavaler din Limousin, venise cu mare evlavie la mormîntul sfintei Foi. Dușmanul său, Geraud, îl pîndi însă la întoarcere și-i ieși în cale în fruntea a cincisprezece vasali. Nu-i fu teamă nici în fața lui Dumnezeu, nici a sfintei al cărei pelerin îl prindea în capcană, îl atacă dar pe cînd poposea în casa unui țăran. Pelerinul, văzîndu-se împresurat de dușmani, chemă din străfundul inimii ajutor de Sus, căci n-avea altă escortă decît un slujitor. Ci se auzi nu știu ce vuiet dumnezeiesc care îi îngrozi pe atacatori; fugiră grabnic și nu rămase decît unul. Înăuntrul, Gerard nu mai aștepta decît moartea. Înșfăca o secure țărănească și ieși valvîrtej afară. În el sălășuia duhul lui Moise înfruntînd egipteanul ori al lui Samson în luptă cu filistinii. Dintr-o lovitură, spintecă și ucise pe unul dintre atacatori, iar pe celălalt, seniorul, îl prinse și-l duse cu sine acasă. Nimeni nu mi-a putut spune ce s-a mai întîmplat cu el. Dar locul întîmplării fu Sulpiac, la treizeci de mile de Conques¹.

Nu avem așadar decît un instantaneu, o scurtă luptă. Și numai Dumnezeu știe ce i-a putut face în trecut Gerard lui Geraud pentru ca acesta să ațîțe astfel asupra lui cincisprezece oameni. Trebuie să remarcăm că un pelerinaj reprezintă adeseori un rit de ispășire, făcut în ținută de penitent. La urma urmei, este o cale destul de comodă de a te sustrage ostilității anturajului atunci cînd ai cam întrecut măsura - iar Gerard pare în stare de așa ceva. Pelerinajul este și un pariu, întrucît respectarea tabuului ce-i apără pe pelerini ar obliga partea adversă să-și asume multe responsabilități; ea înfruntă o presiune socială care îl împinge pe fiecare - dacă nu vrea să fie discreditat - la represalii atunci cînd i se aduce vreun prejudiciu.

Prin urmare, înțelegem de ce sfînta din Conques nu poate face altceva mai bun decît să-și ajute pelerinii aflați la strîmtoare -pelerinii sau toți cei care, vinovați sau nevinovați, îi cheamă numele din fundul temniței lor. Sfînta este specialistă în evadări. Iată una dintre isprăvile ei:

Niște pelerini din Limousin, îndreptîndu-se către mormîntul sfintei Foi, treceau pe lîngă castelul din Turenne, al cărui senior era Ebles. Dădură peste unul dintre păzitorii fortăreței ce le era dușman. Acesta

Note:

¹ - *Miracles de sainte Foi*, I, 10 (p. 105).

se numea Gobert Clericul, dar cleric nu era decît după poreclă, căci după fapte era cavaler din lume. Pentru prima pricină ce-i dădu prin minte, îi închise pe toți. Seniorul Ebles nu se afla acolo; nu era acasă decît doamna Beatrice, pe atunci soața lui, dar care mai tîrziu s-a despărțit de el, părăsită fiind. Ea poruncește să i se înfățișeze acel cavaler și îi spune să le dea drumul pelerinilor numaidecît de vrea să-l mai aibă în voia ei (altfel riscă să-i piardă bunăvoința): să nu-i țină nici un ceas mai mult în castel! Ci el nu îndrăzni să se împotrivească întru totul poruncilor doamnei. „Din prețuire pentru porunca-i, le spuse, nu-l țin decît pe unul dintre voi, cel ce m-a jignit cel mai adînc, căci mi-e greu să-l las să plece nepedepsit. Iar de nu-i va fi îndeajuns doamnei, cu atît mai rău. N-am să fac pentru ea ce n-aș face o dată cu capul nici măcar pentru sînta Foi”¹.

Gobert Clericul pornește atunci o adevărată luptă împotriva sfintei din Conques. își pune în fiare (în „obezi”) dușmanul declarat, însă ciocanul cu care se bat niturile se face țandări. O dată, de două, de trei ori - este tocmai ritmul basmului popular, al relatărilor de miracole sau al „povestirilor pilduitoare”. Gobert se încapățînează și își leagă prizonierul cu funii astfel încît îl face să se sufoc. în plus, așază în jurul lui doisprezece paznici înarmați cu lănci. în caz de intervenție divină și miraculoasă, aceștia au ordin să se arunce asupra lui. Totul se va termina însă la fel ca pentru sîntul Petru, în *Faptele Apostolilor*. Totuși, cu un plus de compasiune din partea unuia dintre paznici:

Prizonierul cerea să bea. Un străjer aduce atunci apă. El se îndură să slăbească funia ce lega brațele aduse în dreptul gîtului ca să-i poată apropia băutura de buze. Pe dată, nodurile strînse se desfac singure, iar funiile rămîn spînzurate de brațele pe care le ținuseră legate. Prizonierul vede că Dumnezeu îl slobozise și fuge fără să mai zăbovească. Ci străjile, urmînd porunca seniorului, pun mîna pe lănci spre a-l străpunge. Iată-i încremeniți de puterea dumnezeiască. Erau ca împietriți, neputînd să miște ori să-și vorbească. Loviți de îngerul Domnului, rămaseră nemișcați ca niște stane de piatră. Unul singur, aproape înăbușindu-se, putu scoate un soi de muget scîrbavnic. Cu mare greu izbuti să zbiere: „Blestem, fuge! ”. Pe urmă rămase iar nemișcat, și asta dură atîta cît fu nevoie ca fugarul să afle scăpare lîngă doamna Beatrice. A doua zi, ea îi dădu o escortă care să-l însoțească pînă departe în ținutul aceluia castel. Pierre (căci așa se

numea) plecă dar în siguranță. își întâlnește tovarășii și ajunse împreună cu ei la Conques, unde mulțumi fierbinte Domnului că-l dezrobise. Mai târziu, se întoarse acasă plin de bucurie. Mărturie a minunii, lăsase la Conques funiile care, după ce se slăbiseră, îi rămăseseră atârnate de brațe¹.

Astfel de ex-voto - funii sau „obezi” - înconjoară, ce-i drept, statuia martirei. în încheiere, Bernard d'Angers insistă asupra faptului că această povestire cu suspans a fost confirmată de Beatrice în persoană, întâlnită la curtea ducelui Guillaume de Aquitania. Desigur, numita doamnă de neam înalt, soră cu Richard al II-lea, ducele normanzilor, este un martor valoros. Trebuie să ne întrebăm însă dacă, „în realitate”, miracolul nu i se datorează cumva mai degrabă ei decât doamnei din Conques. în orice caz, un cititor modern va găsi că funiile sînt puțin cusute cu ață albă! Ce pot să însemne paznicul care îl dezleagă pe prizonier și toată acea trupă încercată de oameni care rămîn locului, cu brațele bălăbănindu-se, pînă ce Pierre ajunge la adăpost în preajma stăpînei, în altă clădire a „castelului” - adică a unui perimetru fortificat ce cuprinde mai multe construcții ? Turenne este o cetate asupra căreia cuplul seniorial nu domnește ca stăpîn absolut și în care puternice familii cavalierești, numărînd în rîndurile lor destui clerici, îi jură acestuia credință cam fără tragere de inimă, supunîndu-se numai anumitor porunci. De unde tot soiul de negocieri și mașinațiuni.

De ce să faci însă ca astfel de evenimente să treacă drept miracole ? în primul rînd, pentru că sfînta Foi trebuie să iasă cu fața curată, căci Pierre este pelerinul ei, iar Gobert Clericul nu se teme să-l înfrunte. Apoi, această evadare miraculoasă, la fel ca multe altele atribuite sfînteii, le permite adversarilor să pună capăt ostilităților. Gobert trebuia să se răzbune pentru nedreptatea ce i se făcuse. Pierre și-a lăsat la Conques legăturile, o dată cu versiunea sa pioasă a întîmplării - lucruri pe care partea adversă poate accepta să le înțeleagă. Pe acest prizonier eliberat printr-o minune a sfînteii Foi, Gobert îl poate lăsa să plece în pace cu mult mai multă bucurie decît dacă afrontul ar fi venit din partea doamnei Beatrice...

Ne aflăm în plină cultură a compromisului; călugării înșiși nu s'ar obosesc să-l pedepsească pe Gobert prin intermediul Cerului Pentru vorbele și faptele sale sfidătoare la adresa sfînteii Foi. Totul

Note:

¹- *Ibidem* (p. 167).

este dat uitării în torpoarea unei nopți punctate de incidente stranii. E adevărat, alte nopți sînt înșesate de torturi. „Moravurile deseori brutale ale seniorilor, asuprirea celor slabi și mici de către cei mari și puternici, mii de amănunte legate de obiceiuri și tradiții, toate ne trec prin fața ochilor”, scria abatele Bouillet, care a editat aceste texte în 1897¹.

Și avea dreptate. Totuși, ochii noștri nu trebuie să lase neobservate nici pacea, întrezărită dincolo de elaborarea și respectarea miracolelor sfintei Foi, nici limitele și codurile violenței sociale, așa cum apar la cotitura unei fraze sau a unei relatări. Această violență face mai mulți fugari și prizonieri decît morți și grav răniți - iar cei din urmă sînt nu o dată oameni care încercau să intervină în încăierări, victime ale rolului lor pacificator². În general, ea pare să fie argumentată și să aibă o țintă clară, ca în cazul bătăliei de la Aillant, iar torturile aplicate prizonierilor au drept scop stoarcerea de concesiі patrimoniale. Sub numele de *război*, dar și de răzbunare, vrajbă sau ură, contemporanii desemnează litigii declarate ca atare, circumscrise social prin reguli implicite și tocmai de aceea orientate spre rezolvarea parajudiciară, cum se întîmplă în cazul împăcării din Vendome pe care tocmai am văzut-o. O violență destul de bine controlată și, de aceea, cu atît mai eficientă. Printr-un întreg sistem de „protecție”, costisitoare, deși incompletă, țăraniі se văd supuși cavalerilor, la fel cum aceștia sînt supuși unii altora, în funcție de rang și de avere. Retrospectiv (după 1830), sistemul este numit „societatea feudală”, schematizîndu-se legăturile de serbie și de vasalitate, negliјîndu-se solidaritățile pe orizontală și capacitatea de rezistență a vasalilor sau a „șerbilor” și subesti-mîndu-se dispozitivele ideologice și instituționale destul de vechi, în ciuda tuturor obstacolelor, eticheta „feudală” rămîne comodă: astfel, am greși dacă am abandona-o³, dacă am înceta să mai asociem „feudalitatea” cu o violență socială difuză, cum este cea pe care statul (pe atunci regional) se străduiește adesea să o sistematizeze și de pe urma căreia țăraniі suferă mai mult decît nobiliі.

Așadar, răzbunarea poate fi descrisă în termeni de echilibru social în măsura în care perpetuează inegalitatea. între oameni de

Note:

1. A. Bouillet (ed.), *Liber Miraculorum sanctae Fidis*, Paris, 1897, pp. IV, 15 (p. 245); IV, 18 (p. 250).
2. Vezi D. Barthelemy, „La theorie feodale...”

aceiași rang și de neam bun, dușmănia este o formă de relație, însă pe cheltuiala supușilor. Ce pretext mai nimerit pentru a intra pe pământurile Bisericii și a-i asupri pe țărani decât o „dihonie” ? Este o situație pe care continuatorul lui Bernard d'Angers o evocă mai des decât acesta, de pildă în legătură cu Amblard de Nonette, ruda unui *comtor*¹ din Auvergne: Se află în ținutul Auvergne un șes ce poartă un nume pe potrivă înfățișării lui: *Planeze*. Acolo sălășluia cavalerul Amblard. Acesta avea o pricină cu vecinii lui de aceeași putere și nu voia să dea îndărăt nici măcar cu un pas. De aici, vrajbă. Puțin câte puțin, cearta se înrăutăți, făcând mari pagube celor mulți. Cavalerii de amîndouă părțile dădeau năvală unii asupra altora, trecînd prin foc și sabie bunurile țăranilor. Cum și o tabără, și cealaltă făceau la fel, țăraniîi voră să-și apere casele de pîrjol; nu mai aprinseră nici unul focul, așa încît nici unii, nici alții să nu mai aibă de ce să le golească bordeiele și cu ce să le prefacă în scrum².

Ca urmare, Amblard și ai săi se îndreaptă spre Pierrefitte, un cătun al sfintei Foi din Conques, unde îi pîndește răzbunarea dumnezeiască (chiar dacă, la urma urmei, nu voiau decât să ia puțin foc). Ca și Raoul Glaber, continuatorul lui Bernard confirmă duritatea vendetelor dintre nobili. Trebuie să vedem însă și cum suferă țărănimă de pe urma unor jafuri de tipul celor pe care pacea lui Dumnezeu va încerca să le interzică și care reprezintă cea mai însemnată parte a războaielor din epocă.

Într-adevăr, scopul nu este acela de a ucide niște țărani, chiar dacă se mai petrece așa ceva ca din întîmplare, și în nici un caz de a-i răpi pentru a-i vinde ca sclavi. Creștinismul o interzice, iar raționalitatea economică nu o impune. Războiul de jaf este pur și simplu o practică obișnuită a dominației cavaleresti.

Relatările de miracole ne-o zăgrăvesc atunci cînd se extinde asupra țăranilor Bisericii. Așezată între Albi și Cahors, biserica Sainte-Foi din Belmont se află sub „protecția” cavalerului Amiel Gui, ale cărui pămînturi se încălesc în mod evident cu cele ale mănăstirii din Conques.

Acest Amiel avea grele dușmăni cu doi cavaleri trăitori în ținuturi deosebite (unul din Quercy, celălalt din Albigeois), însă uniți în

Note:

1- Titlu purtat în sud de bărbații înrudiți cu conții.

²- *Miracles de sainte Foi*, III, 13 (p. 201).

această ură. Ci se întâmplă ca în aceeași zi, fără să se fi vorbit, amîndoi să pornească împotriva lui cu oaste după jaf. Cum însă pămîntul fusese în mai multe rînduri pustiit, amîndoi dădură năvală pe pămîntul sfintei Foi, unde aveau ce prăda, căci cei ce se așezaseră înainte în împrejurimi căutaseră adăpost acolo, bizuindu-se pe teama răspîndită de ea¹...

Dar sfînta Foi îi înșală pe cei pe care vrea să-i piardă în faptul zilei; cavalerii se iau unul pe altul drept Amiel, iar pilcurile lor se înfruntă. Cad morți, iar avantajul rămîne de partea albigenzilor. Departe însă de a-i urmări pe cei din Quercy, ei jefuiesc cadavrele, expunîndu-se astfel contraatacului... după care, hăituiți, se aruncă în gura lupului, adică dau peste castelul lui Amiel! Acesta din urmă îi cruță, iar celor două „armate” rivale nu le mai rămîne decît să se prosterneze în fața sfîntei din Conques, proprietara bisericii din Belmont. Totul seamănă mai degrabă cu niște manevre militare dezordonate decît cu războiul total, deși țărani suferă de pe urma conflictelor dintre cavaleri. Și totuși, aceiași țărani opun o rezistență pasivă, ferindu-se și ferindu-și o parte a bunurilor din calea unor astfel de expediții. Uneori, ei se opun chiar în mod fățiș. Prin tratative, cei de pe pămîntul mănăstirii din Belmont îl obligă pe cavalerul Aicard să-și pască în altă parte iepelile care le fac pagube².

În Auvergne, chiar lângă Planeze, oamenii sfintei Foi se ajută singuri ziua, iar Cerul îi ajută noaptea:

între castelul din Aurouze și sătucul sfintei martire numit de oamenii locului Molompize nu se află decît un șes puțin întins. În zisa fortăreață, un prinț pe nume Robert îi întrecea pe toți ceilalți în tărie. O aprigă minie îl cuprinse împotriva călugărului ce cîrmuia acel sătuc; vru să-i ia viața dacă ar fi găsit o cale. Ci fu înfrînt de împotrivirea țărănilor și a slujitorilor și trebui să se întoarcă acasă cu tot cu ai săi³.

Nu înainte însă de a fi încercat ceva pe timpul nopții și de a fi simțit pe pielea lui forța miraculoasă: Dumnezeu îi ia vederea. Episodul diurn arată în mod mai direct rezistența țărănească în fața

Note:

1. *Ibidem*, IV, 26 (p. 261).
2. *Ibidem*, IV, 27 (p. 263).
3. *Ibidem*, III, 10 (p. 197).

senioriei castelane. Și totuși, principalul adversar al lui Robert este „n călugăr, mandatar al unei alte seniorii.

Înjuram mănăstirii din Conques, cavaleria și manevrele ei - adică nobilimea în acțiune - fac oarece zarvă și adevărate ravagii. Trebuie să ne ferim a îmblânzi această violență în cărțile de istorie, trecînd prea repede peste ea sau raționalizînd-o în mod exagerat. Pierre Bonnassie este singurul care a găsit accentele potrivite pentru a nu elimina din istorie suferința oamenilor anului o mie. Altminteri, cărțile vechii școli ce vorbesc despre legăturile mai degrabă călduroase dintre senior și oamenii lui sau cărțile de astăzi ce proslăvesc dezvoltarea rurală nu tind oare să-i amnistieze un pic prea repede pe cavaleri ?

Violența pe care ne-o dezvăluie dosarele anului o mie nu trebuie totuși pusă pe socoteala unei revoluții sociale în curs (980-1060). Ea este endemică. Din nefericire, nici măcar aceste dosare nu ne dezvăluie decît cîteva dintre aspectele ei, limitîndu-se la ceea ce bisericile, dintr-o perspectivă care le este specifică și într-un moment de reformă și de virulență, au nevoie să ne spună. Ele ne sugerează însă destul de bine o rezistență țărănească notabilă în fața violenței nobililor și la fel de structurală ca și ea. Secolul al XVIII-lea (Vbltaire, Mably) a introdus în istorie un contrast exagerat între o armată carolingiană „populară” și o țărănime a anului o mie lipsită de arme, aflată la discreția cavaleriei apărute de platoșe și adăpostite în „castele fortificate”. Or, pilcurile călare, interzise șerbilor, constituiau deja vîrfurile de lance ale lui Carol cel Mare. Iar cele din anul o mie sînt cu siguranță de temut, însă nu invulnerabile la ripostele țărănilor în număr mare și înarmați cu pari. Descoperirea recentă de către arheologi a unor fortificații de pămînt (redute, diferite incinte) ne aduce în fața ochilor castele la urma urmei mult mai slabe decît cele din secolul al XV-lea, a căror imagine bîntuia vechea școală. În aceste condiții, puterea seniorilor din secolele al X-lea și al XI-lea nu se reazemă oare în bună măsură pe instituții și pe ideologie ? Ei „au nevoie de sprijinul Bisericii și, în general, aceasta nu-i refuză. Weologia, de pildă, împregnează relatările semilegendare despre strămoșii lor care au apărut țara împotriva „năvălirilor păgîne” (normanzi, sarazini) sau care au fost ei înșiși năvălitori și păgîni înainte de a-și impune țării pacea dominatoare. Toate acestea le pun ^{în} evidență forța, fie ea protectoare sau amenințătoare. Astfel de relatări construiesc un trecut în perfectă conformitate cu discursurile

despre ineluctabila seniorie. În același timp, ele îi atrag în cursă pe istoricii moderni, incitându-i să dateze istoric o „revoluție feudală” ce zămislește o nouă nobilime (sau o militarizează pe cea veche) și înăsprește serbia: în acest fel, conduc la exagerarea mutației din 880, apoi la inventarea, după chipul și asemănarea ei, a celei din anul o mie.

Cît despre Biserică, nu greșim dacă găsim la ea preocupări morale legate de egalitatea și pacea dintre oameni. Cum am putea uita însă că le speră pe amîndouă în primul rînd pentru viața de apoi ? Istoricii secolului al XIX-lea au neglijat în mod grav legăturile ei cu nobilimea mai mică sau mai mare, care îi furnizează toți prelații și călugării cu funcții ierarhice, lucru ce apasă încă asupra studiilor recente privind pacea lui Dumnezeu - chiar dacă autorii lor sînt oameni avizați. Cavaleriei nobile, Biserica îi cere socoteală pentru păcatele ei, adică pentru unele violențele directe și indirecte. Dar nu excomunică războiul. Față de acesta, clericii și călugării au atitudini eterogene: amestecă reprobarea, care dictează relatările acuzatoare a căror forță am văzut-o, cu acceptarea ideilor despre onoare ce stau la baza războiului privat, conceptul de război drept făcîndu-i să dea numele de pace (și chiar de pace a lui Dumnezeu) triumfului armat în numele unei cauze bune. Sfinții vin deci și ei să se implice în lupte, pentru una dintre cele mai bune cauze cu putință: cea a senioriei ecleziastice.

La o sută de ani de la „revoluția feudală”, oamenii nu au cum să fie cuprinși de o bruscă și violentă disperare, cum credea Michelet. N-au oare mai degrabă prea multe griji imediate și concrete ca să se mai nelineștească pentru un an o mie complet abstract? Și, de asemenea, prea mulți sfinți de venerat ca să mai comemoreze mileniul lui Hristos ?

Capitolul 2

Mileniul lui Hristos

În cărțile de istorie, între pacea lui Dumnezeu și anul o mie cu miturile lui există tot felul de relații¹. Să ne mărginim la principalele două analize. Prima datează din secolul al XIX-lea și face din pacea lui Dumnezeu o antinomie a anului o mie ; cea de-a doua, favorizată de deriva lui Georges Duby, este foarte recentă și consideră, dimpotrivă, că această pace este convulsia cea mai caracteristică a anului o mie, avînd o nuanță milenaristă.

În fața dezlănțuirilor anticlericale, un călugăr erudit precum dom Plaine² putea să invoce realitatea însăși, proiectul conciliilor reformatoare. Dacă oamenii ar crede într-un sfîrșit iminent al lumii și dacă Biserica l-ar prezenta ca atare, la ce bun atunci să mai legiferezi într-o perspectivă îndepărtată, să prescrii perimetre inviolabile pentru dalbele biserici și să le însemni cu cruci ? Departe de a-i duce la deznădejde pe cavaleri și șerbi, Biserica le oferă speranța unei lumi mai creștine, deci mai prielnice vieții. Acest răspuns clerical la critica retrospectivă este absolut pertinent. Într-adevăr, proiectul reformator presupune ca lumea să mai aibă de trăit ceva vreme, chiar dacă se "flă mai aproape de sfîrșit decît de început. Oamenii sînt mobilizați așadar cu dubla idee că nu e prea tîrziu să se îndrepte, însă că, dacă "fortul nu începe neîntîrziat, după aceea va fi prea tîrziu...

Richard Landes schimbă radical discursul, pretinzînd că există "cel puțin o aripă activă, populară a „mișcării de pace" pentru care "va începe cu adevărat un nou mileniu, un *millenium* al cărui cadru este mai mult sau mai puțin definit (pe pămînt?) și care va însemna

Barthelemy, *La Mutation...*, capitolul VIII. Plaine, „Les pretendues terreurs..."

o domnie a sfinților, adică a bunilor creștini¹. MLlenarismul nu are însă nevoie de anul o mie, întrucât cei o mie de ani nu au trecut, ci urmează să vină. „Ei vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos și vor împărați cu El mii de ani”, spune *Apocalipsa* (20, 6). Or începînd cu sfîntul Augustin {*Cetatea lui Dumnezeu*, XX, 7-9),² Biserica socotește că acești o mie de ani au un sens simbolic (perioadă îndelungată, pe care numai Dumnezeu o cunoaște²) și mai ales că domnia sfinților a început deja : este tocmai domnia Bisericii -și, prin ea, a lui Hristos - în era creștină. Ar fi deci extrem de contestat și absolut eretic să crezi că acest *millenium* - cum îl numim începînd din secolul al XVII-lea - începe în 1000 sau în 1033 : pentru întreaga Biserică oficială a episcopilor și a călugărilor, ar însemna o extraordinară și fatală tăgăduire. Sfirșitul Evului Mediu și epoca modernă vor cunoaște astfel de milenarisme, începînd cu Ioachimii și sfîrșind cu așa-numiții *Niveleurs*, iar istoricii noștri le analizează nu fără relevanță ca pe tot atîtea reacții generate de dificultăți și de crize sociale. Pînă atunci însă, nimic, nici o sursă care să vorbească despre așa ceva³.

Teza milenarismului ar avea nevoie mai mult de mutația „anului o mie” decît de anul o mie propriu-zis, adică de o mare criză socială și de o mișcare colectivă înspre pacea lui Dumnezeu. Însă pînă și acest sprijin ar putea să-i lipsească.

1. Cartea celor doi „ani o mie”

Trebuie totuși să urmărim pas cu pas *Istoria* lui Raoul Glaber, subliniind (sau reamintind, după alți autori) locul ocupat de acest an o mie pe care, practic, el l-a inventat și de această pace a lui Dumnezeu căreia îi este, potrivit lui Duby, principalul și totodată cel mai bun analist. Astfel, vom putea caracteriza în mod corect legătura pe care o face între amintita pace și „anul o mie de la patimile Domnului”⁴.

Note:

1. R. Landes, „Millenarismus...”.
2. El, pentru care „o singură zi... este ca o mie de ani și o mie de ani ca] o zi” (2 *Petru*, 3, 8) cum amintește și sfîntul Augustin (*Cetatea lui Dumnezeu*, XX, 7).
3. Combateri ale tezelor lui R. Landes, în D. Barthelemy, *La MutatioiuM* pp. 342-348 și S. Gouguenheim, *Les Fausses terreurs...*
4. Raoul Glaber, IV, 14 (p. 248).

„Amurgul lumii se apropie”

Mitul spaimelor anului o mie datează din secolul al XVI-lea (Trithem, Baronius), de unde a ajuns cu pași mici pînă în epoca lui Michelet. Istoria și combaterea lui au fost scrise în repetate rînduri, ultimul care a făcut-o fiind Sylvain Gouguenheim. Mitul se bazează în principal pe folosirea de fragmente tîrzii și aluzive de cronică (Guillaume Godel, sfîrșitul secolului al XII-lea) și pe o lectură tendențioasă, eronată a scrierilor lui Raoul Glaber. Un autor precum Baronius proiectează în mod evident preocupări aparținînd propriei epoci asupra unui model cu două niveluri: o așteptare adventistă a celor simpli sau a unor secte minoritare, combătută de călugării învățați precum Raoul, care înfățișează lumea renăscînd, iar creștinătatea în plină putere în anul 1003 de la întrupare (dalbele biserici).

Anticlerical, secolul al XIX-lea inversează modelul: clerul nu respinge poporul, nici nu îl liniștește, ci, dimpotrivă, îl îndoctinează și-l înșală. Editările de izvoare medievale se înmulțesc; drept urmare, unii se gîndesc să extragă din carte un nou argument. Într-adevăr, nu rareori cartele au ca introducere o formulă de genul: „Amurgul lumii se apropie, ruinele se înmulțesc, de-acum semnele sînt neîndoielnice”¹, în care nu există totuși nici o precizare a anului (între 973 și 985, o știm din confruntarea surselor), și nici vreo aluzie la termenul precis de 1000.

Această introducere subliniază necesitatea ca oamenii să se îngrijească de mîntuirea lor, adică să-și răscumpere păcatele prin milostenie cît mai au încă în mînă bunurile pămîntești cu care să o facă. Modernii nu greșesc atunci cînd reperează un val de donații către călugări începînd aproximativ din 950. Chiar dacă această simplă formulă juridică acoperă, după cum s-a mai spus, situații variate, este un moment în care reforma mănăstirilor stimulează încrederea laicilor, iar arhivele sînt mai bine ținute.

Raționamentului ce vorbește despre laicii înșelați de teama de anul 1000 îi lipsește așadar această reformă; pe deasupra, el cuprinde diverse adăugiri și deformări. Mai întîi, trebuie oare să credem că respectiva introducere exprimă în chip nemijlocit sentimentele donatorilor? Cartele sînt scrise fie de călugării ce beneficiază de donații, fie de scribi locali specializați, care se conformează cu toții

Note:

* Saint-Maixent, nr. 51.

unor modele vechi, convenționale. Cel despre care vorbim datează din secolul al VI-lea! De altfel, nu este singurul în uz, fiind suficient să frunzărim o culegere ca aceea de la Saint-Maixent (foarte aproape de Charroux și de 980) ca să-i identificăm concurenții, sau mai curînd cvasi-echivalenții. Iată unul care reia un verset din *Iov* (14, 2) și care va apărea ca motto în *Memorii de dincolo de mormînt*: „Zilele noastre trec ca umbra, de aceea trebuie să ne îngrijim de judecata viitoare. Cînd moartea are să vină, nu se cade să ne afle nepregătiți”¹.

Este posibil - și chiar probabil - ca asemenea introduceri să nu fie doar niște formule goale, „rituale”, cum se spune. E sigur însă că sînt tradiționale. Frecvența acestui tip de argumente religioase plasate la începutul cartelor din perioada 950-1000 ține de greutatea mereu sporită a somațiilor monastice. Înainte de această jumătate de secol, redactarea era mai neutră, mai profană; donația făcută *unei biserici* nu utiliza nici o formulă caracteristică. După respectiva perioadă, progresul studiilor și creativitatea grămaticilor produc noi fraze și expuneri ample, somptuoase, pornind de la citate de mari dimensiuni². În acest moment, „amurgul lumii” nu mai e decît o vechitură ce se demodează printre altele.

De altfel, formula nu face nici o aluzie la data precisă de 1000 (și nici la Antihrist). Domnia regilor ne permite să le datăm pe unele dintre ele, iar menționarea unor personaje să le „prindem în clește”. Că grămaticii sau publicul ar avea în cap că marele amurg se va petrece în anul 1000 de la întrupare este o presuposiție a secolului al XIX-lea, epocă a timpului măsurat și a unei evidente familiarități cu calendarul oficial și abstract. Trebuie să remarcăm că, dimpotrivă, cartele vremii nu utilizează datarea prin raportare la era creștină și că, în cronici, aceasta este foarte rară, punctuală. Nici în unele, nici în celelalte, ea nu se va răspîndi cu adevărat decît pe la 1040-1100, deci imediat *după* mileniul lui Hristos. Iar în straturile adînci ale societății, fără îndoială, mult mai tîrziu ; de altminteri, oamenii nu vor continua oare să-și ignore data nașterii secole de-a rîndul ?

Nu numai că formula cu „amurgul lumii” nu semnalează nici o dată precisă, dar cele din aceeași familie, contemporane cu ea,

Note:

1. Saint-Maixent, nr. 30 (pentru noi, data este 964, pentru grămatic „anul 18 din domnia regelui Lothaire”).
2. Sau adevărate povestiri, bogate și pline de viață, însă lipsite de întîndere.

arată clar că somația adresată de călugări donatorilor se baza pe *incertitudine* și pe o altă dată : cea a „morții de sine”...

În secolul trecut, atunci când nu exista nici un element pentru a situa cronologic o carte care începea cu „amurgul lumii se apropie”, editorii aveau tendința de a-i fixa ca dată „sfârșitul secolului al X-lea sau aproximativ 990”. Așa încât astăzi cititorul grăbit al surselor editate poate să creadă că introducerea a fost foarte la modă în preajma anului 1000 și să fie tulburat... în realitate, ea rămâne minoritară în această perioadă, dar existența ei, destul de îndelungată, se întinde din secolul al VI-lea până în secolul al XII-lea.

Această interpretare greșită nu este însă singura piesă din dosarul pretensei așteptări a anului o mie. Care mai cuprinde un *Tratat despre Antihrist* scris de Adson, abate la Montier-en-Der între 949 și 954, și deseori citat mai târziu pe parcursul „Evlui Mediu”. Faptul că se scrie acum despre Antihrist nu este cumva o dovadă că oamenii erau obsedați de apropiata sa venire ?

Ei bine, nimic nu o dovedește! Există multe mize politice și nici o referire la anul 1000 în acest tratat care, după cum observă Sylvain Gouguenheim, seamănă mai curînd cu o „disertație” decît cu o „vîlvătaie apocaliptică”. Ce ar fi de spus ? Modul în care este folosit respectivul adjectiv îi falsifică sensul original. *Apocalipsa sfîntului Ioan*, ultima carte a Bibliei creștine și deci a Noului Testament, nu este în întregime consacrată sfîrșitului lumii (care nu apare decît în ultimele trei capitole). Cuvîntul *apocalipsa* înseamnă „revelație” și desemnează un gen ce pretinde a le dezvălui cititorilor, în termeni simbolici extrem de încifrați, peripețiile unei istorii îndelungate, aceștia neputînd afla prea lesne unde se plasează prezentul lor. În orice caz, este vorba despre o serie de episoade ce seamănă între ele, viziunile celeste alternînd cu aparițiile de monștri și de potrivnici. Or, lupta împotriva răului a existat în toate epocile ludeo-creștine... Atenție deci ca dintr-o admirație exagerată pentru Apocalipsa a secolului al X-lea sau a începutului de secol XI să nu deducem o angoasă de sfîrșit de lume ! De altfel, această admirație are limitele ei, nefiind chiar neîmămurată.

Trebuie să vedem mai ales felul în care Apocalipsa este citată și „utilizată” de autorii noștri. Ei o citesc într-o perspectivă tyconiană -^e la numele unui comentator din secolul al IV-lea, donatistul

Tyconius, de la care sfântul Augustin a preluat metoda recapitulativă, constând în aplicarea întregii previziuni la orice prezent. Orice epoci poartă în sînul ei forma deplină a Apocalipsei! Sau, mai curînd, întreaga carte poate servi pentru a comenta și a lua drept semn venit de la Dumnezeu ori de la Diavol orice eveniment ce se pretează într-un fel sau altul la o asemenea interpretare...

Călugării anului o mie nu citesc numaidecît Apocalipsa iioanică în așteptarea sfîrșitului vremurilor. Chiar și la Cluny, mai curînd decît să-i îngrijoreze în ceea ce privește soarta lumii, ea le confirmă statutul printr-un comentariu apropiat¹: corul lor îl prefigurează pe cel al bătrînilor din Ierusalimul ceresc. La Fleury, abatele Gauzlin reprezintă atît viziunea extatică, cît și Judecata de Apoi². Frămîin-tările nu apar decît în grupul de miniaturi spaniole de care se leagă mai mult decît celebrul *Beatus* de la Saint-Sever. Și aceasta pentru că, de două secole, ele servesc drept referință pentru luptele și încercările creștinilor aflați sub dominație musulmană. Nu avem așadar de a face cu o așteptare convulsivă a sfîrșitului lumii.

în întreaga lume creștină, un singur text menționează o așteptare efectivă a anului 1000. Totuși, este numai unul: o scurtă însemnare făcută de abatele Abbon de Fleury în *Cartea apologetică* pe care le-o adresează prin 995 lui Hugo Capet și fiului său:

Cît despre sfîrșitul lumii, am auzit în tinerețe o predică ținută poporului în biserica catedrală din Paris. Se spunea în ea că Antihristul va veni chiar la capătul a o mie de ani, iar puțin după aceea ar urma judecata cea de obște. La acestea voi răspunde atît cît pot, sprijinindu-mă pe *Evangheliile*, pe *Apocalipsa* și pe cartea lui *DanieP*.

în tinerețea lui Abbon? Negreșit, înainte de 975. Mărturia este interesantă întrucît atestă o anumită familiaritate cu era creștină. Parisul, care încă nu este totuși capitală, are deja un avans față de restul Franței. Paris - capitală și unic loc de desfășurare a anului o mie? Abbon trece imediat la altă ipoteză, venită din Lorena: sfîrșitul lumii cu prilejul unei conjuncții între Bunavestire (25 martie) și Vinerea mare, cum se întîmplă în medie o dată la treizeci de ani...-Ceea ce dovedește cel puțin că speculația legată de anul o mie avea

Note:

1. E. Ortigues și D. Iogna-Prat,

2. *Vie de Gauzlin*, pp. 121-133.

3. *PL* 139, col. 472.

„Raoul Glaber...”

o rivală, nefiind „credința universală” evocată de Michelet. Și pe deasupra că, dacă au existat cumva o minciună și o înșelătorie a preoților, lucrul nu este valabil pentru toți. Cunoaștem însă mai multe predici din secolul al X-lea sau de la începutul celui de al XI-lea. Nici cele din Anglia, nici cele consacrate de Ademar de Chabannes sfântului Marțial și păcii lui Dumnezeu nu pomenesc niciodată despre anul o mie sau despre foarte apropiatul sfârșit al lumii.

Incidentul de la Paris nu poate fi însă contestat. El surprinde puțin, întrucât nu se cunoaște nici o altă predică criticată în direct. Totuși, dovedește că a fost vorba despre o credință puțin răspândită, și numai în mediile cultivate (Paris, aproximativ 970), o chestiune reluată probabil în anturajul regelui prin 995 și la care Abbon va replica: sfârșitul lumii în anul 1000 ? în ambele cazuri, Abbon răspunde izolînd după cît se pare textul *Apocalipsei* (20, 2-3 și 7¹), care nu concordă cu celelalte mari referințe privitoare la sfârșitul lumii (*Daniel* 7-14; *Matei* 24, 36-44); de asemenea, mai tîrziu, el va cita încă o speculație. Neîndoielnic, concluzia sa pledează în favoarea incertitudinii.

La urma urmelor, el ar putea reaminti că sfîntul Augustin consideră numărul o mie a fi simbolic și că totul este simbol în *Apocalipsa*, chiar și numerele.

Cît despre adversarul lui, predicatorul pe care îl combate, acesta nu era un milenarist asemenea celor cărora li se opunea Augustin la începuturile creștinismului. Într-adevăr, ca și Augustin, el asimilează cei o mie de ani ai „împărăției sfinților”, care se împlinesc chiar înainte de sfârșitul vremurilor, cu era creștină. Un adevărat milenarist ar nega că această împărăție este Biserica și ar pretinde că o va întemeia după distrugerea ei, într-o manieră subversivă ce nu se întîlnește nicăieri în secolele al X-lea și al XI-lea - și în nici un caz *n pacea lui Dumnezeu.

Dacă predici precum cea din Paris ar fi fost mai frecvente, am fi ^a avut probabil contestări mai numeroase și mai detaliate decît a lui Abbon. Doar dacă Biserica n-o fi hotărît să ascundă cu desăvîrșire ^a paimela anului o mie și milenarismele ce se manifestă în sînul păcii ^{'''} Dumnezeu. Richard Landes o pretinde cu vehemență și, poate,

Note:

* Și cînd cei o mie de ani se vor împlini, satana va fi dezlegat din închisoarea lui” (în Biblia ortodoxă, pe care am folosit-o drept reper pînă acum, se vorbește despre „mii de ani” - n.t.).

cu o anumită lipsă de claritate. El vrea să-l interpreteze pe Raoul Glaber, care vorbește deseori despre era creștină, și pe Ademar de Chabannes, care nu se referă aproape niciodată la ea, ca pe unii ce încearcă să ne împiedice să vedem adevărul... Cu toate acestea, textele lor nu au nevoie de o astfel de interpretare negativă, extrem de primejdioasă, pentru a ne transmite mesajul lor.

Raoul Glaber, de exemplu, are un motiv fundamental pentru a vorbi despre anul o mie și pentru a o face într-un asemenea mod. În vremea când trăiește el, ideea anului o mie nu-i aparține practic decât lui. Într-un fel, este invenția lui. Ca monah al galaxiei clunisiene, el acordă o atenție deosebită raportării istoriei la Hristos și are un adevărat cult pentru cruce¹. Cartea sa de *Istorie* nu se aseamănă prin nimic cu un vâl de fum menit să ne ascundă cine știe ce milenarism amenințător, ci constituie o superbă încercare de a ne face să ne alăturăm lui în comemorarea vieții lui Hristos între 1000 și 1033. Prima dintre aceste două date este și cea mai importantă. Într-adevăr, era creștină ce începe cu întruparea este mai curentă decât cea începând de la Răstignire. Odilon de Cluny însuși, destul de indiferent față de Antihrist, este deosebit de sensibil față de întrupare, predicându-le despre ea călugărilor săi.

Celebrarea anului o mie

Lucrarea lui Raoul Glaber îl invocă în sprijinul ei pe Guillaume „c Volpiano”, abatele mănăstirii Saint-Benigne din Dijon, iar după i pe Odilon de Cluny. Elaborată în două etape pe parcursul deceniului 1030, *Istoria* sa capătă mai târziu un epilog, care nu era prevăz inițial și care este întrerupt, după cât se pare, de moartea autorului. Această carte atât de bogată nu trebuie să fie pentru noi alfa omega, o autoritate absolută în comparație cu orice altă sursă. Să î ne închipuim că Raoul Glaber și-a convins toți contemporanii vadă lucrurile întocmai cum le vedea el. Este necesar să ne oprir asupra cărții lui mai ales pentru că, începând cu secolul al XVI-lea, ea constituie centrul discuțiilor despre anul o mie, iar uneori și celor privitoare la pacea lui Dumnezeu. La o privire mai atentă, dăm totuși seama cât este de greșit interpretată adeseori, ce dezmințire prea puțin luată în seamă aduce anumitor teorii și ce bogăție de sugestii conține această carte.

Note:

1. D. Iogna-Prat, „La croix, le moine et l'empereur...”.

De la bun început, Raoul Glaber prezintă un proiect original: acela de a face istoria anului o mie, de a descrie evenimentele survenite în cursul mileniului întrupării. Or, este vorba despre o idee care la momentul respectiv nu se înțelegea de la sine, întrucât modelele lui Raoul sînt istorii de popoare și de regi (Beda Venerabilul, Paul Diacul) structurate în mod diferit. Contemporanii săi, Richer de Reims și Ademar de Chabannes, se conformează acestei tradiții, evocîndu-i pe franci și pe regii lor, iar în cazul celui de al doilea continuînd, din secolul al IX-lea, cu locuitorii Aquitaniei și cu ducele lor ce se poartă asemenea unui rege. Pe de altă parte, raportarea la era creștină nu este predominantă în cultura scrisă; dacă putem afirma că anumite date datează din 946 este datorită mențiunii „al zecelea an al domniei lui Lothaire” și unor repere ciclice, precum și indicțiunii (perioadă de cincisprezece ani după care se refăcea cadastrul) moștenite de la romani. Era creștină este relativ nouă, mult mai recentă decît creștinismul însuși. La începutul secolului al VI-lea, Denys cel Mic a fost cel dintîi care a calculat, la Roma, timpul scurs de la nașterea lui Iisus. A greșit cu patru ani (în realitate, ar fi trebuit să sărbătorim anul 2000 în... 1996). Acest calcul, însoțit de grija pioasă de a gîndi în era creștină, a trecut în Anglia, insulă proaspăt creștinată (sau recreștinată) și strîns legată de Roma, pe timpul lui Beda Venerabilul (mort în 735). După care, influența lui Beda asupra renașterii carolingiene a făcut-o să treacă din nou Marea Mîneei. Prima dată creștină reperată ca atare pe teritoriul Galiilor pare să fie 742'. Era creștină se răspîndește așadar în Occident, însă lent și ocolind Spania, ce-și are propria eră (decalată cu treizeci și opt de ani). Difuzarea acestui sistem de calculare a timpului nu este însoțită de o speculație asupra datei la care va avea loc sfîrșitul lumii. Nu este vorba decît de o mai bună impregnare a lumii cu cultura creștină, și nimic nu se schimbă mai lent într-o societate decît reperele temporale. Obiceiul de a spune „la sîn' Remi” în loc de „la calendele lui octombrie” se va impune chiar mai tîrziu... în 1000, era creștină este încă un semn de mare cultură, iar mileniul lui Hristos nu face obiectul unei celebrări organizate la care să fie chemați toți credincioșii. Nu există nici un jubileu asemănător cu cele de care vor avea parte în anii 1300 și 2000, nici vreo mare manifestare care să fi reprezentat adevărata

Note:

1- S. Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs...*, pp. 99-103.

ripostă la spaimele „populare” - dacă acestea au existat -, la „milnenarismul ascuns” de care vor să ne convingă mai mulți autori, începînd cu Cesar Baronius și sfîrșind cu Richard Landes.

Alegînd să valorifice anul o mie așa cum o face, Raoul Glaber este stimulat de maestrul său burgunzi, care constituie avangarda. El dă dovadă de o reală creativitate, iar planul său este unic pentru acea vreme. Raoul Glaber iese din cadrele obișnuite, făcînd de unul singur să existe un an o mie. Totuși, îl creează în mod retrospectiv, întrucît scrie în anii 1030. În fond, datele erei creștine vor face furori în toate documentele imediat după aceea¹.

Raoul este obligat de proiectul său să inventeze un plan al lucrării. Cartea I este structurată pornind de la anul 900 după întrupare: rupturile dinastice, cu marii Carolingieni și încercările pe care Occidentul (lumea romană, creștină) reușește să le depășească, se situează „în preajma” acestei date. În cartea a II-a, ne aflăm în anul o mie de la întrupare, minus treisprezece ani (urcarea pe tron a lui Hugo Capet²), minus patru (trecerea unei balene pe lîngă coasta normandă), minus șapte (erupția Vezuviului). În zadar am căuta însă vre o relatare a unor panici colective la apropierea unei date fatidice, vre o aluzie la un val de milostenii ca urmare a profeției ei sau chiar la speculații precum cea combătută la Paris de Abbon de Fleury. La începutul cărții a III-a ne găsim de cealaltă parte a anului o mie, simetric: 1000 + 3 (biserici reconstruite în Italia și pe teritoriul Galiilor³); 1000 + 9 (distrugerea Sfîntului Mormînt de către al-Hakim și represalii împotriva evreilor în Franța⁴); 1000 + 17 (descoperirea și reprimarea ereziei din Orleans⁵). Cu toate acestea, cartea nu se desfășoară perfect cronologic, încheindu-se cu o întoarcere la „anul o mie” pentru a relata sosirea în „Francia”, Auvergne și Burgundia a aquitanilor „dezvățați” din escorta reginei Constance, de unde și un poem despre păcatele ce abundă în anul o mie⁶. Din fericire, există și o carte a IV-a, în care Aquitania își răscumpără greșelile propunîndu-le celorlalte provincii din cuprinsul Galiilor un mod

Note:

1. În definitiv, generația anului o mie este cea care introduce Europa era creștină.
2. Raoul Glaber, II, 1 (p. 90); II, 2 (p. 90).
3. III, 13 (p. 102).
4. m, 24 (p. 182).
5. III, 26 (p. 188).
6. III, 40 (pp. 218-220).

de pacte pe care le vom numi „pacea lui Dumnezeu”. Cartea a IV-a continuă începînd din „1024” (controversă între Constantinopole și Roma¹) și vorbește despre perioada din jurul anului 1033. De fapt, ne previne Raoul Glaber², la data cu pricina se împlinesc o mie de ani de la Patimile Domnului și, de acum încolo, o menționează sub această formă. El o citează pentru a semnala moartea unor mari bărbați³, apoi legămintele din Aquitania (pacea lui Dumnezeu⁴), o victorie a lui Conrad al II-lea împotriva paginilor de la răsărit⁵ și, în sfîrșit, o eclipsă pe 29 iunie⁶.

Totuși, 1033 nu are chiar același magnetism ca 1000. Această dată aglomerează⁷ în jurul ei o serie de fapte și o epocă, la fel ca 900 la început. Nu oferă însă nici prilejul unei numărători inverse de tipul anului 1000-13, nici unei prelungiri. Răgazul lui Dumnezeu (cartea a V-a) putea să aibă loc în anul 1000 de la Patimii+ 8, or el are loc în 1041. în ciuda tuturor piedicilor, dorința de a stabili corespondențe între acest an o mie și precedentul este foarte evidentă la Raoul Glaber; între primul și al doilea există multe răsfrîngeri și ecouri - deoarece autorul construiește aceleași serii de evenimente (morți, fenomene cosmice, foamete, scandal și păcat, compensate prin acte religioase) -, dar și anumite antagonisme.

La fel ca în cazul anului o mie de la întrupare, Raoul Glaber nu semnalează spaime legate de data însăși a anului 1033. Totuși, există acum mișcări colective care ar putea avea ceva convulsiv, și anume pacea lui Dumnezeu și pelerinajul la Ierusalim. Raoul Glaber nu afirmă însă că „pacifiștii” sau pelerinii se mobilizează din cauza acestei date. El este cel care plasează pacea în 1033, pentru a lega capitolul în chestiune de celelalte, și în cursul unei discuții despre pelerinaj cu savanții săi interlocutori se vorbește despre Antihrist, personaj odios. După cum arăta Sylvain Gouguenheim, motivul pentru care clerici de mare cultură lansează o invectivă este acela de a critica moda pelerinajelor: s-ar zice, afirmă ei, că pelerinii pleacă să-l găsească pe Antihrist, așa cum proorocește *Apocalipsa* – în

Note:

¹- IV, 2 (p. 226). 2. IV, 9.

IV, 9.

IV, 14.

IV, 23.

IV, 24.

⁷- Cum remarcă D. Milo, *Trahir le temps...*, pp. 63-100.

vreme ce oamenii mergeau la Ierusalim pentru a se stabili și a muri pe pământ sfânt ori pentru a aduce relieve. În sfârșit, este limpede că, în ambele cazuri, Raoul Glaber coagulează în mod artificial în jurul anului 1033 un obicei larg răspândit. Căci an de an au loc cîteva pelerinaje și concilii de pace ale episcopilor.

Doi „ani o mie” în loc de unul singur nu riscă să-i slăbească puțin - în special pe al doilea ? Amîndoi țin de gîndirea speculativă a unui călugăr.

Familiaritatea lui Raoul Glaber cu datele erei creștine nu este totuși absolută. În afară de cele deja citate, el nu mai oferă decît două de-a lungul primelor patru cărți, și amîndouă sînt aberante¹. Furnizînd indicații privind succesiunea sau sincronia, el controlează cît de cît lucrurile. Cronologia sa nu este însă impecabilă. Este adevărat că Hugo Capet a fost uns rege cu treisprezece ani înainte de 1000, dar erezia din Orleans nu a fost descoperită decît douăzeci de ani mai tîrziu, nu douăzeci și șapte. Cu toate piesele în mînă și patru secole de cronografie erudită în spate, îi putem corecta atît pe Raoul, cît și pe ceilalți cronicari, însă avem totodată nevoie, pentru propria noastră gîndire istorică, să datăm mult mai multe lucruri. De altfel, problema este că noi n-am putea să ne raportăm la altceva decît la era creștină, pe cînd Raoul Glaber și contemporanii săi aveau o multitudine de repere...

În orice caz, întrucît el nu scrie anale, mulțumindu-se cu repere empirice, raritatea datelor ce trimit la era creștină pune în evidență anul o mie de la întrupare, apoi replica lui din 1033. Este tocmai efectul pe care Raoul Glaber vrea să îl producă. El vrea să se convingă și să ne convingă că acești ani au fost oarecum asemenea marilor sărbători ale anului liturgic, momente de mare concentrare religioasă, perioade în care Dumnezeu le adresa oamenilor un mare număr de semne (și în care diavolul își înmulțea pe măsură înșelătoriile, de unde unele tensiuni...).

Planul propriu-zis al lucrării este precizat de la bun început: nu trebuie să lăsăm să treacă neobservate acțiunile lui Dumnezeu în lume, acțiuni cu care sînt presărate toate epocile, fără excepție, deci nu numai timpurile biblice, hristice sau apostolice. Or, începînd de la marii autori ai secolului al VH-lea precum englezul Beda Venerabilul și italianul Paul Diacul (care i se alătură lui Carol cel Mare), oamenii greșesc lăsîndu-le neconsemnate.

Note:

1. Anii 710 (p. 78) și 888 (p. 107).

Și totuși, s-ar cuveni să ținem minte cele ce se întâmplă în lumea romană (creștinătatea), dincolo de mare (în Islam) ori în ținuturile barbare (păgînii din nord și din est). Căci acestea sînt pentru oameni prevestiri de folos, ce i-ar putea ajuta să se îngrijească de leacurile izbăvitoare. Neîndoielnic, lucrul este adevărat pentru tot ce s-a întîmplat nemaipomenit de des în preajma împlinirii mileniului lui Iisus Hristos Mîntuitorul¹.

Opera își îndeplinește apoi întru totul proiectul inițial. Abundă relatările de tip miraculos în care totul este raportat în mod implicit la providența lui Dumnezeu. Nenorocirile sau înfrîngerile sînt răzbunările Lui, descoperirile de relicve sînt tot atîtea semne ale iertării. Tematica este foarte apropiată de cea a istorisirilor unor *Minuni* ale sfinților, gen extrem de răspîndit în epocă (la Fleury, ele interferînd chiar cu cronică). Pentru Raoul Glaber, anul o mie reprezintă un trecut foarte apropiat din care trebuie extrase învățăminte și îmbărbătări. Totuși, trebuie să vedem că sub acest pretext moralizator există și ceva amuzant. Căci n-ar fi bine să ne înșelăm nici în privința lui Raoul și a publicului său, nici în ceea ce ne privește pe noi înșine. Relatările de răzbunări miraculoase cu care îi este presărată opera sînt deopotrivă interesante și dătătoare de satisfacție. Este genul de povestiri pe care episcopului de Cambrai îi place să le istorisească. Printre ele, unele foarte reușite, de pildă cea cu cîinele negru care se aruncă asupra zgîrcitului pe cale de a face o judecată nedreaptă.

Dacă semnele de la Dumnezeu sînt numeroase, motivul este, evident, acela că Raoul Glaber, ca și alții, le caută cu o insistență deosebită. Avem aici încă un efect indus asupra „anului o mie” de către reforma monastică: relansarea studiilor.

În general, cărțile clunisiene sînt foarte orientate spre eshatologie și, în sensul acesta, sînt mai creștine decît altele. Ele vorbesc despre nevoia de a gîndi și de a-i face și pe alții să gîndească neîncetat la viața de apoi, la judecata de după moarte. Iar citatele din *Apocalipsă*, între alte cărți, au de jucat aici un rol pe măsura lor.

De-a lungul operei lui Raoul Glaber vom putea aprecia în mai multe rînduri vigoarea interpretativă a autorului. Însă, în paginile ^{ac}esteia, anul sau „anii o mie” rămîn foarte risipiți, fiind aidoma unor faruri al căror fascicul intermitent luminează doar anumite Pasaje. În ciuda planului proclamat inițial, ei nu reușesc să acopere

toată întinderea deschisă prezenței și semnelor divine, toată aria creștină. Nici acești ani, nici pacea lui Dumnezeu nu ocupă spațiul foarte amplu pe care îl va ocupa, de exemplu, cruciada în însăși inima cronicilor din anii 1050-1130 (Orderic Vital). Și nu reprezintă singurul fir călăuzitor urmat de Raoul Glaber. Să aruncăm o privire asupra celorlalte.

Noile dinastii

Raoul Glaber vrea să continue tradiția istoricilor unor popoare creștine, ilustrată nu cu mult înaintea lui în cazul englezilor de Beda Venerabilul, tocmai cel căruia i se datorează în bună măsură succesul erei creștine, iar în cel al lombarzilor de Paul Diacul, prietenul lui Carol cel Mare¹. Și unul, și celălalt au relatat convertiri de popoare înghițite de creștinism în urma unor minuni grăitoare. În cărțile lor există deopotrivă viziuni și un anumit fel de povești, morală și divertisment, iar scrierea lui Raoul Glaber le seamănă în multe privințe. În viziunea sa, secolul al XI-lea este mult mai apropiat de secolul al VIII-lea decât tot ce va urma începând de la mijlocul celui de-al XH-lea.

Lumea anului o mie așa cum o descrie el este postcarolingiană în sensul strict al cuvântului: îi moștenește pe Carol cel Mare și Ludovic cel Pios, având în același timp propriul ei specific. Raoul Glaber are un sistem al istoriei universale, o periodizare în cadrul căreia marii Carolingieni întruchiează o putere creștină mai bună decât a Romei, care se baza pe teamă². Aliată cu forța armelor, justiția este cea care le-a permis să subjuge popoare. Anul o mie este despărțit de acea epocă prin mutațiile anului 900, adică „năvălirile păgâne” ale normanzilor, sarazinilor și ungurilor, precum și sfârșitul Carolingienilor. Raoul Glaber pune accentul pe a doua dintre cele trei căderi ale dinastiei (urmate în două rînduri de restaurări) în Franția occidentală: cea din 922, a lui Carol cel Simplu. Este momentul în care apare Hugo cel Mare, tată al lui Hugo Capet, duce al francilor și cel care îl va face rege pe Raoul³. Contemporan cu saxonul Otto cel Mare, de care este legat prin alianță, acest Hugo

Note:

1. Fără să mai punem la socoteală vulgata istoriei france, grefată pe Gregoire de Tours. Raoul nu se referă însă la ea.
2. Raoul Glaber, I, 4 (p. 46).
3. Raoul de Burgundia (923-936) (n.t.).

începe o dinastie paralelă cu a lui. Ele înfloresc împreună, își împart poziția de vedetă a acestor vremuri postcarolingiene, iar mileniul lui Hristos este așezat sub semnul politic favorabil al unei bune înțelegeri, al unui fel de condominiu asupra epocii cuprinse între Henric al II-lea (1002-1023) - rege, apoi împărat, înrudit cu Ottonienii - și Robert al II-lea zis cel Pios (996-1031), nepot al lui Hugo cel Mare. întrevvedereea de la Ivois (1023) le dovedește strălucirea.

O astfel de viziune are ceva stilizat. Selectînd unele fapte și trecîndu-le pe altele sub tăcere, plasînd și deplasînd anumite accente, Raoul Glaber - la fel ca mulți alți autori - își impune viziunea globală și, prin intermediul ei, mai curînd își ia dorința drept realitate decît descrie în amănunt o situație. El lasă astfel să treacă neobservat un mare proiect politic. Este vorba despre refacerea în 962 a Imperiului romano-franc al lui Carol cel Mare de către Otto I, care va deține timp de cîteva decenii o adevărată hegemonie asupra Europei. Aceasta i-a permis în special să-i împiedice pe ducii francilor, Hugo cel Mare și Hugo Capet, să-și instaureze dominația în Franția de vest. în același timp, i-a dat creștinătății strălucirea și dinamismul de care avea nevoie pentru a atrage către ea popoarele din nord și din est. Trecînd sub tăcere toate acestea, Raoul Glaber accentuează caracterul miraculos, providențial al unor astfel de convertiri la creștinism. După moartea lui Otto I (973), mai există încă strălucirea și vastele proiecte ale nepotului său, Otto al II-lea - care trece, ce-i drept, ca un meteor la orizontul anilor 997-1001.

A-l pune pe regele Franței pe picior de egalitate cu cel al Germaniei, care are vocație imperială, înseamnă fără îndoială să-l avantajezi, să înclini lucrurile în favoarea lui... Posibil, însă pînă la ce punct? în locul și la momentul în care trăiește Raoul, să fie oare "un fapt atît de ireal ? El se mișcă între Cluny și Dijon, pe hotarul ce desparte Franța de Burgundia și Lorena, supuse imperiului, iar pe această frontieră nu se poate depista nici o presiune „germană" asupra regatului occidental. Egalitatea este exprimată de înseși Jocurile de întrevedere - pe Meusa, fluviu-frontieră. Ea corespunde *n mult mai mare măsură situației din perioada 1000-1033 decît celei din timpul „Prea Marelui" Otto I și al lui Hugo cel Mare. într-adevăr, steaua imperială pălește puțin; în orice caz, regalitatea germană își "mitează prudent cîmpul de acțiune, în timp ce - așa cum vom vedea - urcarea pe tron a lui Hugo Capet, însoțită de cea a lui Robert (1087) și urmată de căderea lui Carol de Lorena, a rezolvat în mod benefic situația francezilor.

Raoul Glaber este un martor incomod împotriva „mutației anului o mie”, eroare a unor istorici recenti, și în favoarea celor din vechea școală (secolul al XIX-lea și începutul secolului XX) deoarece, asemenea lor și cum o cere bunul-simț, plasează o cotitură istorică cu o sută de ani mai devreme (în jurul lui 900). În același timp, el ne îndeamnă să corectăm anumite exagerări ale vechii școli. Unei Franțe sfîrtecate de regimul feudal, aceasta îi opune destul de vehement forța imperiului aflat mai la est; faptul ar explica de ce numai Franța are nevoie de pacea lui Dumnezeu, în timp ce imperiul nu se folosește de ea, lucru pe care îl face cunoscut prin gura episcopului Gerard de Cambrai. În țara sa, regele putea asigura singur pacea, mai afirmă Duby, neluând în seamă însuși textul *Istoriei* de la Cambrai¹. Ei bine, nu același este punctul de vedere al lui Raoul Glaber, contemporan cu evenimentele și trăind pe graniță! Raoul arată că amîndoi regii, atît Henric, cît și Robert, trebuie să facă față în regatul lor unor lupte interne² puse pe seama unor principii importanți. Va trebui deci să reflectăm din nou la motivul pentru care pacea lui Dumnezeu este o formulă ce se limitează la provinciile regatului lui Robert cel Pios³.

Ca și acesta, Henric al II-lea este înainte de toate un rege. El nu accede la demnitatea imperială decît în 1014 (grăbindu-se să împartă strălucirea ei cu Cluny⁴). Încercarea Ottonienilor, verii săi, de a constitui un imperiu nu a avut aceeași forță, și nici măcar aceeași hotărîre cu cea a Carolingienilor. Nu au existat nici o autentică acțiune militară de cucerire, nici un efort legislativ la fel de impresionant ca pe vremea lui Carol cel Mare sau a lui Ludovic cel Pios. Pe de altă parte, nici ei nu se aflau în fruntea unui stat cu adevărat administrativ și centralizat. Chiar criticabilă, noțiunea de „Ev Mediu” trebuie să ne servească drept pavăză: sîntem într-o lume de regate destul de puțin întinse și de legături ce se țes între ele și de-a curmezișul lor. Regatul Ottonienilor a fost și va rămîne vreme îndelungată extraordinar de întins, însă nu reprezintă altceva decît o rețea de legături. Nici un contrast major nu deosebește societățile de pe cele două maluri ale Meusei.

Note:

1. Vezi *infra*, p. 516.
2. Raoul Glaber, III, 1 (p. 140).
3. Vezi *infra*, capitolul VI.
4. I, 23 (p. 78).

Așadar, chiar dacă trebuie să rămînem vigilenți, putem începe să evocăm împreună cu Raoul Glaber un Occident bicefal ce reușește să depășească destul de repede încercările anului 900. Spre sfîrșitul cărții I, el face un soi de bilanț al secolului al X-lea. Acesta începe prin evocarea succintă a discordiilor inițiale dintre Răsărit și Apus, sancționate de Dumnezeu și de istorie prin intermediul raidurilor întreprinse de unguri (899-955) - cărora Raoul le exagerează totuși mult gravitatea:

Apoi, din pricina păcatelor oamenilor, se iscă vrajbă între regii francilor și ai saxonilor. Făcea prăpăd cînd, urmare a unei aspre judecăți dumnezeiești, o groaznică plagă lovi Galiile. Prințul ungarilor, cu întreaga armie a poporului său, se folosi de această vrajbă. Pătrunse pe cuprinsul Galiilor și, în două rînduri, le pusti de la un capăt la altul; prindea oamenii celor două popoare și îi ducea cu bunurile lor cu tot fără să-i țină nimeni piept. Nenorocirea bîntui pînă ce, cu mila lui Dumnezeu, principii celor două regate, franci și saxoni, se uniră prin legătura credinței și a rudeniei¹.

Este vorba despre politica matrimonială a lui Otto I, în fapt singur învingător al ungarilor (la Lechfeld în 955) și autor a două căsătorii echilibrate vizînd menținerea fragmentării Apusului sub propria-i egidă... Avem însă mai jos, în cîteva rînduri, un elocvent rezumat al secolului al X-lea. Și este adevărat că întronarea din 987 apunează în bună măsură tensiunile dintre Franța și imperiu. Așadar, urmează Raoul Glaber:

neamul vechilor regi se stinse și certurile se potoliră. Lumea înflori iarăși mulțumită păcii și prieteniei dintre noii regi, iar regatul lui Hristos își întări supunerea tiranilor din jur prin apa sfîntului botez, însuși poporul ungarilor se satură să le tot pedepsească pe celelalte cu omorurile și pustiirile lui. Își urmă deci regele pe calea credinței catolice. Iar acesta, care avea în obicei să facă crunte prădăciuni împotriva celorlalți, iată că pentru Hristos dă bucuros din avutul lui².

înt-adevăr, el își întîmpină ca pe niște frați victimele de ieri, pe drumul spre Ierusalim. Așa cum subliniază Mathieu Arnoux, Raoul Glb este uimit de „funcția novatoare”³ a ungarilor și a normanzilor

de pe teritoriul Franței: cele două popoare devastatoare de pînă mai ieri, astăzi convertite (în sensul literal al termenului: întoarse), formează de acum înainte, într-un anumit sens, fkcurile drept și stîng ale regatului lui Hristos, aripile lui ce înaintează, atinse de har, chiar în preajma împlinirii a o mie de ani de la întrupare. Alături de ele, am putea menționa și alte cîteva popoare al căror rol este, pentru moment, mai puțin spectaculos, începînd cu Islanda și sfîrșind cu Rusia. Nu totul este motiv de îngrijorare, nici la scară locală, nici la scara Europei.

Într-adevăr, pacea lumii a cărei axă centrală o constituie alianța dintre Henric al II-lea și Robert al II-lea este menținută prin pacte. Este o lume țesută din legături de credință, în dublul sens al cuvîin-tului: creștine și, dacă vreți, „feudale”. Numeroase pasaje din lucrarea lui Raoul Glaber atestă existența acestor valori de credință și de pace atît în relațiile dintre oameni, cît și în cele dintre ei și Dumnezeu. Istoricii de ieri trebuie să fi avut ochelari de cal de vreme ce nu le-au văzut și au înscris conciliile păcii lui Dumnezeu pe fondul unui permanent război. Nu că Raoul ar spune că totul merge bine întotdeauna: păcatul se înmulțește, credința este prea căldică, iar pacea adeseori încălcată. Însă totul se restabilește cu regularitate. Nimic nu este iremediabil. Raoul evocă neconținut întruniri ale regilor cu episcopi și nobili, adică sinoade foarte asemănătoare cu cele ale păcii lui Dumnezeu, ținute în marile sanctuare și însoțite de liturghii ale înțelegerii și unanimității.

Or, el nu înfrumusețează lucrurile. Dispunem de multe alte mărturii pentru a situa cîteva dintre aceste episoade. De altminteri, faptul de a vedea „pacea lui Dumnezeu” aproape peste tot unde ea nu există în mod strict - de pildă la Anse, în 994, sau chiar în întrevederea de la Ivois, din 1023 - este o derivă ocazională a istoricilor consacrați studierii ei. Astfel, multe reuniuni tradiționale sînt anexate (tocmai pentru că sînt anexabile) la ceea ce se numește o „mişcare de pace”. Va trebui să fim totuși mai exigenți și să studiem destinul specific formulei create în Aquitania, cea a unei păci a episcopilor întărite prin jurămînt.

În orice caz, Raoul Glaber ne obligă să renunțăm la orice diagnostic peremptoriu în ceea ce privește lumea aflată în criză și decăderea regilor. Regii anului o mie nu se compară cu Carol cel Mare nici luați în parte, nici împreună, însă rămîn foarte prezenți și bine puși în valoare. În plus, după anul 900, există o adevărată dinamică postcarolingiană.

Aria creștină

Raoul Glaber vede lumea de la o înălțime destul de mare (din împrejurimile mănăstirii de la Cluny !) ca să-și dea seama de marile avânturi istorice. Da, lumea înflorește, iar după 900 pornește din nou la drum sub impulsul unei dezvoltări rurale și urbane căreia istoricii actuali i-au identificat mai bine durata (secolele VIII-XIII) și precocitatea decât cei din vechea școală, care nu voiau să-i vadă semnele înainte de secolul al XII-lea. Da, aria creștină - adică a Europei create de Evul Mediu timpuriu, separată sau distanțată de celelalte regiuni mediteraneene și centrată pe spațiul dintre Sena și Rin sau, dacă preferați, axată pe linia Veneția-Londra - se lărgeste. Cum am putea înțelege această extindere ? Raoul este puțin perplex:

Este aici un lucru asupra căruia se cuvine să chibzuim. Anume, că întoarcerile unor neamuri către credința lui Hristos, despre care tocmai am vorbit, au loc în părțile de miazănoapte și de apus ale lumii. Nicicînd nu s-a văzut ceva asemănător la răsărit ori la miazăzi. Crucea Domnului o prezicea însă fără putință de tăgadă în clipa cînd Mîntuitorul era ținut pe ea, la locul Calvarului. Într-adevăr, El avea în spate Orientul crunt cu neamurile lui, iar în față, dimpotrivă, Occidentul gata să primească lumina credinței. Dreapta Lui atotputernică întindea lucrarea milei către Nord spre a-l domoli prin credință și cuvînt sfînt, în vreme ce mîna stîngă arăta spre Sudul zbuciumat, pradă semințiilor barbare¹.

O asemenea precizare nu se găsește în *Evanghelii*, iar eu unul n-am putut să-i descopăr originea exactă. Totuși, însemnarea ilustrează bine interpretarea istoriei sfînte prin metoda recapitulativă, în care poate fi găsită prevestirea oricărei situații istorice date. Cea privitoare la anul o mie este dătătoare de curaj, întrucît credința a înaintat la nord și la vest de Ierusalim, și deopotrivă frustrantă, căci în alte părți bate pasul pe loc. Expansiunea rapidă a islamului în secolul al VIII-lea a declanșat chiar un proces de descreștinare treptată a Orientului, leagăn al creștinismului. Credincioșii de aici trăiesc într-un fel de serbie, în timp ce în Nord creștinii sînt regi.

În ochii istoricului, ceea ce se întîmplă în preajma anului o mie este o etapă de-a lungul unei istorii complexe. Dezmembrarea Imperiului

roman a avut și ea rolul ei. Înainte, triumful creștinismului deplasase centrul acestuia de la Ierusalim spre Roma. Însă globalizarea lui Raoul Glaber nu ține seama de un fapt esențial. Și anume că islamul nu este deloc același lucru cu credințele păgâne ale Nordului, ci o rudă apropiată, și deci un concurent al creștinismului. Ca și creștinismul, el moralizează societatea potrivit propriilor norme ; și tot ca acesta -ba chiar în mai mare măsură pe timpul lui al-Hakim - islamul suferă niște zguduirii milenariste. S-ar spune că cele două religii și-au împărțit regiunile centrale ale lumii, avîndu-și fiecare barbarii ei, pe care trebuie să-i convertească la Cartea Sfîntă și la eshatologie.

Amîndouă modelează civilizații moștenitoare ale Antichității, care își urmează fiecare propria evoluție. Handicapul lumii post-carolingiene în raport cu țările musulmane - mai urbanizate, însă nu întotdeauna și mai solide - sau cu Imperiul bizantin nu trebuie exagerat. Occidentul nu este sălbatic, ci rustic, adică are o populație rurală, activă și îndemînică, relativ mobilă și diferențiată, cu practici religioase și socio-juridice extrem de subtile.

Atunci cînd regi ai Norvegiei și principi ai Poloniei se convertesc la creștinismul latin, motivul este civilizația postcarolingiană pe care o văd într-o Germanie flancată de Italia și de Galia. Pe drept sau pe nedrept, ei se tem că, în afara acesteia, ar rămîne tot timpul înapoiați. Pentru turci, islamul are aceleași farmece.

Să mai remarcăm că Raoul Glaber nu prevede, nu predică cruciada. Doar una dintre scrisorile lui Gerbert, datîad încă din 984¹, vorbește pe acest ton. În 1009 însă, distrugerea Sfîntului Mormînt nu provoacă nici o cruciadă, nici un protest general. Și totuși, războaiele sînt deja impregnate de sfințenie și purtate în numele creștinismului.

În sfîrșit, să remarcăm că, așa cum îl prezintă Raoul Glaber, Hristos mai degrabă domnește și judecă pe cruce decît suferă. În dosarele anului o mie nu există evocări ale Patimilor, cum se va întîmpla atît de des la sfîrșitul Evului Mediu.

În mod tradițional, mișcările de popoare (*gentes*) oferă prilejul unei reflecții eshatologice. Un popor care se mișcă, devenind astfel un flagel, ca și un popor care se convertește, înseamnă un eveniment prefigurat de Apocalipsă. Invazia este una dintre cauzările pe care le dezlanțuie diavolul, iar Dumnezeu le îngăduie pentru pedepsirea păcatelor. La rîndul ei, noua împărăție creștină ne apropie și mai

Note:

1. Gerbert, scrisoarea nr. 28.

clar de sfârșitul vremurilor. într-adevăr, creștinismul este chemat să se întindă peste întregul neam omenesc, iar la urmă toate popoarele se vor strânge în jurul lui, sfârșind cu evreii înșiși. Astfel, după convertirile din Nord¹, Raoul Glaber poate nota : „Pe măsură ce se apropie sfârșitul lumii, vom vedea înmulțindu-se astfel de semne”². Că sfârșitul se apropie, încă o dată, este un lucru foarte evident. Noi înșine putem să o afirmăm fără teama de a greși în legătură atât cu propria noastră viață, cât și cu sistemul solar... Se pune însă problema dacă există semne de iminență. Raoul Glaber însuși apoi menționările de semne de la Dumnezeu, perioada comemorării unui mileniu de la întrupare fiind plină de ele. De ce? Raoul nu vrea să ne spună decât atât: Dumnezeu a găsit că mileniul întrupării e un moment potrivit pentru a-și sublinia prezența prin fapte. Exact ca în cazul sărbătorilor ce-i prăznuiesc pe Hristos și pe sfinți de-a lungul întregului an. Cu acest prilej, Dumnezeu face prin minuni un fel de propovăduire regulată a pocăinței. Pentru El, anul o mie este un argument pedagogic - pentru El sau, dacă preferați, pentru cronicarul a cărui inspirație interpretativă înmulțește semnele.

Raoul Glaber nu crede însă că lumea trebuie să se sfârșească în 1000. Pentru principalul motiv că el însuși scrie în 1030! El crede doar în „marea perioadă” a istoriei lumii și a omenirii: „mare perioadă”, adică „mileniu”, fără ca prin aceasta să înțeleagă împlinirea a exact o mie de ani. La sfârșitul cărții I, Raoul dă periodizarea lui Beda Venerabilul, în care era creștină este a șasea epocă (a patra în altă schemă, realizată la începutul aceleiași cărți). Dacă urmărim modul în care vorbește despre ea aici³ și mai târziu⁴, vedem că densitatea semnelor mai degrabă îl liniștește decât îl îngrijorează. Nici o perioadă nu este lipsită de ele, iar a noastră nu e mai prejos decât celelalte. Un sfârșit al vremurilor, adică o Judecată pe termen mediu, imposibil de precizat, constituie, evident⁵, cel mai bun instrument pedagogic. Obiecția adusă de dom Plaine anticlericalilor trebuie reluată și completată: acțiunea reformatoare a anului o mie dovedește că oamenii mai au încă puțin timp în fața lor - însă numai puțin.

Pentru acestea, vezi P. Brown, *L'Essordu Christianisme...*, pp. 360-385

și Roul Boyer, *Le Christ des Barbares...*

Note:

I, 25 (p. 82).

I, 26 (p. 82).

V, 10 (p. 286).

Vezi *supra*, p. 161.

Două false pagini cruciale

Primul dintre evenimentele date în apropierea anului o mie este 987 (1000-13). Ar fi trist pentru „cea de-a treia stirpe” - urmașii lui Hugo Capet - ca întronarea sa definitivă să nu dureze decât treisprezece ani! Fiul său, Robert, nu are nimic dintr-un rege mesianic, el, ale cărui campanii din Burgundia (în 1000-3, după cât se pare, în realitate însă pînă în 1015) sînt mai cu seamă prilejuri de a fi admonestat de Odilon de Cluny și de către Cer¹. Înainte de aceste campanii, rolul „terorii” l-a jucat propria-i armată, astfel încît li s-a arătat burgunzilor prin imaginea, apărută pe cer, a unui balaur - ea, și nu Antihristul².

În realitate, anul o mie de la întrupare nu ar fi deloc atît de impresionant pentru cititorii lui Raoul Glaber dacă aceștia nu ar da în treacăt, spre groaza lor, peste Satan descătușat „la capătul a o mie de ani” și, pentru a se liniști, peste lumea ce se acoperă cu veșmînt de dalbe biserici în 1003, ca semn al primăverii... Aceste două pagini celebre maschează o a treia, mult mai interesantă pentru discuția noastră. Ar fi însă cu neputință să nu terminăm mai întîi cu ele.

Exact în 1000, Raoul Glaber plasează erezia lui Leutard de Vertus, un om simplu despre care nu mai vorbește nimeni altcineva³. Acest „om din popor” (sintagmă prin care trebuie să înțelegem nu un cleric, ci un simplu credincios, un enoriaș) își alungă dintr-o dată femeia sub pretextul *Evangeliei* și, în biserică, distruge un crucifix. Ce muscă l-o fi înțepat? Urmînd un vechi arhetip, Raoul Glaber îi pune „sminteala” pe seama unor albine ce ar fi pătruns în el prin partea de jos. Ceea ce nu-l împiedică pe acest adversar al „magistrilor” să dobîndească influență asupra unei părți a „prostimii”. El se pretinde inspirat de Dumnezeu și, aidoma „celorlalți eretici”, se raportează la Sfînta Scriptură. E nevoie de întreaga știință a episcopului din Châlons-sur-Marne pentru a-l discredita cu ocazia unei dezbateri publice, de unde și sinuciderea lui Leutard, care le arată astfel tuturor cît era de „satanic”. Despre Leutard nu vom afla mai multe. Risipite, în toiul invectivei și al insinuărilor, Raoul Glaber ne prezintă doar patru dintre

Note:

1. II, 16 (p. 202).
2. II, 15 (p. 120).
3. II, 22 (p. 134).

gesturile și ideile lui: respinge căsătoria, crucifixul, plata dijmelor și pe unii dintre profeți (deci o parte a Vechiului Testament). Suficient pentru a ne sugera, la fel ca în cazul altor eretici, un anumit tip de creștinism harismatic și anticlerical, care refuză în fond tot ce a făcut Biserica pentru a transforma *Evangelia*, apropiindu-se de vechiul Templu, recăpătând deci aspectul unei secte. În aceste condiții, un anumit milenarism nu ar fi de neconceput, fapt ce ne-ar duce într-adevăr spre creștinismul înflăcărat și complex al începuturilor. Ar fi însă, în opinia noastră, o pură ipoteză.

În același timp, Raoul Glaber se întoarce cu gândul la un alt eretic, de această dată dintr-o altă generație, din altă țară și cu un alt nivel cultural: grămaticul Vilgard din Ravena, în stare să-i prefacă pe poeții latini Vergiliu, Horațiu și Iuvenal în profeți creștini desăvârșiți. Așadar, nu mai este vorba de un evangelism integral, ci de altceva, greu de definit. Să fie oare un mesianism inspirat din Vergiliu? Din nou, pură ipoteză. Unii eretici ce se revendică de la Vilgard au trecut, *via* Sardinia, în Spania, unde pier sub loviturile bunilor catolici.

Iată un lucru ce adevărește profeția lui Ioan, potrivit căreia Satan trebuie să fie dezlegat (din lanțurile lui) „la capătul a o mie de ani”... Dar, pentru a vorbi despre aceasta, avem cartea a III-a¹.

Totuși, Raoul Glaber nu revine cu nimic asupra aceluia lucru, doar că va vorbi din nou despre o erezie din 1027 și despre uneltirile diavolului, strecurate printre faptele lui Dumnezeu, iar adesea chiar în lucrarea Lui². Rîndurile din finalul cărții a II-a au un aer enigmatic, ca și cum ni s-ar ascunde un mare secret - însă probabil că nu este vorba decît de o interpolare de la sfîrșitul secolului al XII-lea³. Chiar dacă i-ar aparține lui Raoul Glaber, ele nu constituie totuși decît una dintre acele trimiteri la *Apocalipsă* sau la profeții (*Osea*, *Isaia*) făcute pentru a da anumitor evenimente un caracter grav și solemn în cadrul unei lecturi recapitulative⁴.

E adevărat că versetul (*Apocalipsă* 20, 2-3 și 7) inaugurează relatarea sfîrșitului lumii, introducîndu-ne într-o perioadă zbuciumată de trei ani și jumătate, urmată de Judecată. Aici este vorba însă

Note:

²- II, 26 (p. 186).

³- S. Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs...*, p. 170.

⁴- Vezi *supra*, p. 163.

despre o expresie scoasă din context și care contrazice faptul că înainte de 1000, în timpul celor o mie de ani de după nașterea lui Hristos, diavolul s-a dezlănțuit deja... și, bineînțeles, îl găsim încă în plină formă după 1003, înfățișându-i-se bătrînului Raoul pentru a-l ispiti cu cruzime¹. În sfîrșit, nu se poate spune că afacerea Leutard și erezia meridională ar fi avut un răsunset universal. Toate acestea nu înseamnă totuși o dramă cosmică.

Mai multă putere de evocare întîlnim în extrem de celebra pagină pe care Raoul o strecoară în cartea a III-a:

Cel de-al treilea an de după împlinirea mileniului se apropia. Atunci, pe întreg cuprinsul lumii, dar mai cu seamă în Italia și în Galii, fură refăcute lăcașurile bisericești. Cele mai multe aproape că nici n-aveau nevoie de așa ceva, fiind într-o stare mulțumitoare. Creștinii se întreceau însă între ei, toți vrînd ca a lor să fie cea mai mîndră. Părea că lumea însăși se dezbrăca, se lepăda de bătrînețe spre a îmbrăca dalb veșmînt de biserici. Credincioșii prefăceau astfel aproape toate catedralele, mănăstirile tuturor sfinților, ba chiar și bisericuțele de țară².

Iată pasajul prin care Michelet (în special el) vrea să illustreze calmul ce urmează spaimelor. Lumea pornește iar de la început. Expresia „nouă primăvară” nu se găsește însă aici³, contrar unei parafraze destul de frecvent întîlnite în cărțile noastre. Metafora este preluată din riturile de intrare în mănăstire sau din cele de botez, rituri de trecere în care neofiii se dezbracă de omul cel vechi spre a se înveșmînta în puritate.

Dalbul veșmînt de biserici nu celebrează o ieșire din criză. Nu este vorba despre o reconstrucție ce ar urma „paraginii după paragină, nenorocirii după nenorocire”, ci un ornament în plus pentru o lume deja corect construită.

Dalbul veșmînt nu înseamnă nici ceremonia de deschidere a epocii de după anul o mie. În debutul cărții a III-a, am văzut deja apariția unor noi regi, convertirea ungarilor, apoi întîlnirea de la Ivois (1023) sau sinoade discutînd despre date liturgice (însă nu despre pacea lui Dumnezeu, absență !)... După cît se pare, data de 1003 nu apare aici decît prin raportare la construcțiile

Note:

1. Vezi *infra*, p. 202.

2. III, 3 (pp. 162-163).

3. Ci în secolul al X-lea; vezi I, 22 (p. 76); noile dinastii fac ca lumea să

reînflorescă.

întreprinse de Guillaume de Volpiano și de Herve, trezorer al mănăstirii Saint-Martin din Tours. Raoul generalizează și dă impresia înșelătoare a unei înmuguriri neașteptate, a unei bruște convertiri a oamenilor, cînd de fapt, după cum știm, deschiderea - încă din a doua jumătate a secolului al X-lea - de mari șantiere susținute de dinamismul economiei postcarolingiene se datorează elanului reformator al monahismului și al Bisericii în general.

Avem acum ocazia să observăm însă cum tratează anii Raoul Glaber și cum își alcătuiește el lucrarea. Nefiind legat de date și de calcularea timpului la fel de mult ca noi, el nu-și reprezintă granițele dintre ani ca fiind la fel de categorice. în mai multe rînduri, dă o dată focală pentru un eveniment care, „obiectiv", ocupă mai mulți ani: de exemplu, 1033, reper pentru pacea lui Dumnezeu și pelerinajul la Ierusalim, în realitate mult mai întinse în timp.

Anul o mie de la întrupare atrage în jurul lui evenimente datate în mod explicit pe o perioadă de treizeci de ani. în interiorul acestei mici ere, Raoul efectuează apoi un veritabil du-te vino cronologic, care face ca relatarea sa să șerpuiască chiar dincolo de datele menționate. Alcătuirea cărților a II-a și a III-a contribuie la a da cititorilor moderni (începînd cu secolul al XVI-lea) o impresie de criză a anilor 990 și de relaxare în deceniul 1000-1010, cel puțin atîta vreme cît nu au grijă să verifice datele. în cartea a II-a apare în mod prematur o foamete din anii 1005-1006, în schimb trebuie să așteptăm cartea a III-a pentru a vedea urcarea pe tron a lui Robert cel Pios (datînd din 996 sau chiar din 987), trecută în rîndul reînnoirilor.

Bineînțeles, Raoul Glaber nu este singurul care procedează astfel. Toate cărțile noastre de istorie trișează în același mod. Cronica sa nu lasă însă aceeași impresie ca și ele. în ciuda atașamentului față de era creștină și de schița sa de plan centrat pe anul 1000, el gîndește în mult mai mică măsură decît noi într-un timp liniar. La Raoul Glaber, totul sau aproape totul este făcut din cicluri. Nu trăiește el oare într-o lume în care pînă și cei din orașe sau mănăstiri sînt impregnați de rusticitate, iar anotimpul influențează puternic viața socială? Și nu trăiește el în liturghie, îngrijindu-se mult mai mult de Crăciun și de Paște decît de un întreg an sînt ? Lumea care înfloresce iar înseamnă primăvară; dalbele biserici - o liturghie de Paște (baptismală). Societatea trece în mod repetat și cu mare viteză de la război la pace, iar oamenii alternează - după modelul contelui

de Anjou, Foulques Nerra - ispășirile și păcatele. Cel mai frumos elan spre armonie și ordine (pacea din 1033) nu este decît un foc de paie, după care totul se întoarce la starea dinainte. În sfîrșit, generațiile se schimbă și ele. Este și motivul pentru care cele două date-cheie ale mileniului lui Hristos capătă consistență separînd *generații* de regi, de nobili și de personaje importante. Decesele se pot grupa absolut firesc în jurul anului 1000, apoi 1033. Hugo Capet, mort în 996, și Abbon de Fleury, ucis în 1005, fac parte din aceeași tagmă. Henric al II-lea (1023), Robert cel Pios (1031) și Robert Magnificul (1035) mor în preajma anului 1000 de la Pătimire. Or, și în zilele noastre pot fi întîlnite astfel de „generații” care au o anumită realitate, întrucît oamenii au trăit împreună experiențe marcante (afacerea Dreyfus, înfrîngerea de la Verdun, Eliberarea, Mai '68...). Cele formate de Raoul Glaber sînt însă mult mai arbitrar construite. ȘL, cu siguranță, nimic nu arată că acești oameni ar fi fost considerați „morți în anul 1000” altundeva decît în opera lui Raoul. Ideea vine de la el, de la citirea cărții lui.

Anul scandalului

În orice clipă, totul se poate schimba; de-a lungul operei, de fiecare dată cînd se deschide un nou episod, izvorăsc fie lumina, fie umbra. Chiar dacă întregul început al cărții a III-a adună semne pozitive, încurajatoare, se trece destul de repede la descoperirea unor comploturi întunecate sub dalbul veșmînt de biserică... În 1009 are loc distrugerea Sfîntului Mormînt, imputabilă, se pare, unei înțelegeri iudeo-sarazine, în 1017 - descoperirea ereziei din Orleans. După care Raoul urmărește familia regală și pe conții de Blois pînă în jurul anului 1037. Brusc însă, pentru a încheia cartea, o întoarcere la anul o mie de la întrupare și această filipică:

În preajma anului o mie de la întruparea Cuvîntului, cînd regele Robert primi din Aquitania pe soața-i, regina Constance, oamenii văzură sosind pe urmele ei în Franța, în Auvergne și Burgundia bărbați ușuratici, pradă deșertăciunii, cu purtări și veșminte ciudate, neobișnuiți prin arme și prin harnașamentul cailor. Aveau pletele rase pe jumătate din țeastă, își tundeau barba precum menestrelii, purtau încălțări și jambiere ciudate, nu păzeau nici un legămînt de credință ori de pace. Întreg poporul francilor, pînă atunci cel mai

vrednic de cinste din toate, precum și cel al burgunzilor urmară, vai, nenorocita pildă! Deveniră asemenea lor în toată această cumplită josnicie, socotind nebun orice om credincios și cu teamă de Dumnezeu ce încerca să-i întoarcă de la ea. Veni însă unul cu credință și statornicie de neclintit, părintele nostru Guillaume, pe care l-am mai pomenit (Guillaume „de Volpiano”, abate la Saint-Benigne din Dijon). Ieși din tăcerea lui și se avîntă în invectiva spirituală. Învinui pe rege și regină deopotrivă, făcîndu-le aspre muștrări. Cum de îngăduiau să se petreacă una ca asta în regat ? Într-un regat ce multă vreme le întrecuse pe celelalte în cuviință și în cinstirea religiei ? Copleși cu amenințările lui nenumărați bărbați de rang mai puțin înalt și cei mai mulți se lepădară de idolul deșertăciunii spre a se întoarce la vechea datină. Într-adevăr, abatele le arăta că asemenea podoabe erau satanice; cînd ar muri cineva înveșmîntat astfel, greu ar mai scăpa din robia diavolului. Totuși, mulți rămaseră la moda aceea¹ ...

începînd cu secolul al XIX-lea, rîndurile de mai sus sînt foarte des citate în cărțile de istorie pentru a susține ideea unei prăpăstii culturale între Nord și Sud. În cadrul mitologiei occitaniste, ele sînt folosite cu dragă inimă ca motto la relatările cruciadei împotriva albigenzilor, demonstrînd că Nordul și Sudul se urau „de multă vreme”. Nici măcar raționalul și pătrunzătorul Pfister (1885) nu se poate abține să nu conchidă că „invadarea Nordului de către Sud a putut fi împiedicată mulțumită clerului”².

Altul este însă sensul acestei pagini. În primul rînd, ea face parte din dosarul reformei generale a moravurilor. Critica lui Guillaume propagă reforma întreprinsă la Saint-Remy de către Adalberon de Reims³. Aici, Guillaume nu întruchiează Nordul (el însuși este italian), ci severitatea monastică, ura față de sărbătoarea profană, teama de homosexualitatea din sine și din ceilalți. Într-adevăr, periodic, întîlnim diatribe rigoriste împotriva modelor vestimentare care se schimbă, indiferent în ce sens; de-a lungul secolului al XI-lea, hainele scurte alternează cu cele lungi, iar cele largi cu cele strînse pe trup. Or, veșmintele scurte și cele strînse scot corpul prea mult în evidență, cele lungi sau largi sînt artificiale și feminizează. Orice noutate constituie un pretext pentru a critica îmbrăcămintea prea

Note:

1. Raoul Glaber, III, 40 (p. 218).

2- C. Pfister, *Etudes...*, p. 65.

3- *Vezi supra*, p. 77.

rafinată¹. Ea duce la atitudini homosexuale, cum sugerează Raoul Glaber, pe atunci tânăr, într-un poem compus cu aceeași ocazie și anexat fragmentului de mai sus. Primele versuri afirmă că „în anul o mie de la nașterea Domnului dintr-o fată fecioară, oamenii săvârșesc mari greșeli”.

Viața de azi zămislește tirani cu trupuri mincinoase,

Bărbați prea scurt înveșmîntați, fără legămînt de pace, nesocotiți.

Țara geme pradă duhului famen:

Înșelătoria, jaful și mișelia stăpînesc lumea;

Nici o cinste sfinților, nici o prețuire pentru cele sfinte².

Iată totuși ceea ce Raoul Glaber însuși numește diatribă: o critică impregnată de emfază. Și iată, atenție, lucrul care îl preocupă și spre care se îndreptau grijile abatelui Guillaume în epoca dalbului veșmînt de biserică. Căci acest poem ce începe cu „anul o mie” a fost compus pe vremea căsătoriei reginei Constance (între 1001 și 1003). Raoul îl încheie afirmînd că iadul ar înghiți lumea întreagă dacă Dumnezeu n-ar alege îndurarea în dauna mîniei. Și nu avem aici o meditație asupra sfîrșitului lumii, ci continuarea discursului abatelui Guillaume, adică o serie de amenințări individuale.

Regele Robert este încă tînăr și el, iar Biserica nu-l cruță de reproșuri și de presiuni morale. Îi poartă pică întrucît, asediind Auxerre, s-a atins de pămînturile mănăstirii Saint-Germain. Robert își revine după cîteva luni de anatimizare din cauza căsătoriei cu o rudă, Berthe - episod despre care Raoul vorbește puțin. Iată-l des-părțindu-se de această femeie pe care o iubea, dar care nu-i dădea fii; sosește alta, iar de această dată fulgerele clerului se abat asupra cuplului regal din cauza anturajului ei.

Pagina de mai sus nu dovedește o xenofobie generală a Nordului față de Sud. Dimpotrivă, cavaleria este sedusă de „cei din Aquitania” - în realitate, din Auvergne și Provența - care o însoțesc pe Constance d'Arles și vor fi luați ca model în castelele și palatele jur-împrejur de Auxerre. Evident, pentru o modă, faptul de a părea exotică este una dintre cheile succesului. Sudul face furori în Nord... Bineînțeles, el nu are nimic efeminat; avem de-a face aici cu materiale și podoabe pentru războinici, nu cu cîntece de trubaduri (elaborate o sută de ani mai tîrziu).

Note:

1. H. Platelle, „Le probleme du scandale...”
2. Raoul Glaber, III, 40, p. 220.

Există însă și tendințe xenofobe. Să abandonezi portul ținutului, al „poporului” căruia îi aparții e un lucru rău. Carol cel Mare nu l-a făcut niciodată; s-a îmbrăcat întotdeauna după moda francă, mai puțin la Roma, unde se arăta în veșminte imperiale. Chiar înainte de a muri, în 986, regele Lothaire a fost cuprins de neliniște când și-a văzut fiul, Ludovic al V-lea, instalat în Gevaudan prin căsătorie, îmbrăcându-se după moda meridională¹. După cât se pare, invectiva lui Guillaume Volpiano găsește ecou într-un anturaj regal dezbinat, la adversarii „clanului aquitanilor” și, implicit, ai contelui d'Anjou, căruia Constance îi este nepoată.

Sînt occitanii de rea-credință sau de neînțeles pentru cei din Nord deoarece sînt prea străini? Nu cred deloc. Toate obiceiurile juridice și sociale se aseamănă între ele, principiile carolingiene și feudale fiind la fel de cunoscute în Sud și în Nord. Identitatea Aquitaniei (sau a altor regiuni) este afirmată, ca multe alte specificuri etnice, prin intermediul unor alegeri convenționale - alegerea veșmintelor și a numelor sau decizia de a se revendica de la o lege romană ori gotică pentru un percept juridic socotit în alte părți a aparține francilor.

Numai că răul este întotdeauna celălalt! Vom vedea cum, în mod amuzant, aceiași nordiști cuviincioși și plini de credință lăudați în discursul lui Guillaume vor deveni în ochii unui loren din Cambrai niște „carliști” nevrednici fie și de cea mai mică încredere²... De fapt, ce provincii de pe teritoriul Galiilor au nevoie să importe pasiunea pentru veșminte frumoase și simțul violenței în relațiile sociale ?

Necuviința și necredința constituie un laitmotiv la Raoul Glaber. Ele vin la timp la întâlnirea cu cele două milenii - atît cu acela al întrupării, cît și cu acela al Pătimirii. S-ar spune că, cu cît Raoul le stigmatizează mai mult, cu cît arată mai limpede că Dumnezeu le pedepsește, cu atît sporesc ele mai mult. Trebuie să facem totuși o remarcă asupra locului pe care îl ocupă această pagină în cronică: ea construiește o opoziție între datele la care se împlinesc cele două milenii - opoziție aproape punct cu punct în favoarea celui din urmă. În 1000, aquitanii au dat în Burgundia și în Franția un exemplu de rea-credință și de respingere a păcii încheiate prin Totuși, nu de dragul soției sale (mama lui Constance);

Note:

Richer, III, 95 (II, p. 120).

²- Vezi *infra*, p. 518.

legământ. în 1033, alți aquitani, de astă dată oameni ai Bisericii, aduc în aceleași regiuni modelul unei noi formule de credință și de pace - ceea ce numim „pacea lui Dumnezeu”.

Cel de-al doilea an o mie

Raoul Glaber și-a alcătuit cartea cu subtilitate. Deși se lasă uneori antrenat în tot felul de digresiuni, el nu rămîne mai puțin consecvent planului său de lucru, care prevede un efect de ecou între cei doi „ani o mie”.

Anul o mie de la nașterea lui Hristos fusese adevărat în lumea întreagă prin sumedenie de semne uimitoare, și la fel vremurile dinainte și de după el. Se găsiră mulți oameni înțelepți și cu luare--aminte care să prevadă că anul o mie de la Pătimire nu va aduce mai puține. Ceea ce se și întîmplă¹.

Cu siguranță că, atunci cînd paradigma este gata pregătită, observațiile vin să se înghesuie în ea una după alta. O scrutare mai atentă nu poate decît să le înmulțească. în felul acesta, Raoul Glaber poate recompune o întreagă generație. Au loc noi decese²: în primul rînd, cele ale regilor Henric al II-lea și Robert. în 1033³, la Deville--sur-Marne, este încheiat însă un pact de pace și de prietenie între Conrad al II-lea și Henric I. Eclipsa din 29 iunie, anul 1000 de lai Răstignire, ar putea însemna oare sfîrșitul iminent al vremurilor? Tot ce se întîmplă este o răzmeriță la Roma⁴. Cerul anunță primejdii evidente, însă nu un cataclism. Așa cum se cuvine, contemporanii lui Raoul văd în ploaia de sînge din 1028 un avertisment dat oamenilor, îndemnîndu-i să-și îndrepte purtările păcătoase⁵. însă, după trecerea ei, nu se ia nici o măsură precisă pentru a-i constrînge să o facă și nici o pace a episcopilor nu o folosește drept argument.

Note:

1. IV, 1 (p. 222).

2. IV, 9 (pp. 238-240).

3. IV, 23 (pp. 246-266). Menționare mai rapidă decît în cazul celei de la Ivois.

4. IV, 24.

5. S. Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs...*, pp. 127-130. De asemenea pp. 117-122, lista fenomenelor catastrofice sau insolite remarcate secolele al X-lea și al XI-lea.

Așadar, timpul lui Raoul Glaber este ciclic. Cel de-al doilea an o mie seamănă bine cu primul, cu toate că nu este o simplă reeditare a lui. Accentele nu sînt aceleași. De această dată, întrevăderea dintre regi nu-i inspiră lui Raoul Glaber decît cîteva rînduri. Foametea din 1005 și moda pelerinajului la Ierusalim înainte de 1009 erau evocate succint în cazul primului an o mie; acum, foametea din 1031 și 1033, precum și pelerinajul fac obiectul unor expuneri mai ample. Singura menționare a Apocalipsei ce apare în paginile cărții a IV-a este legată de pelerinaj. Anumiți clerici „savanți” critică această practică ce concurează milosteniile și polemizează subtil împotriva celor care parcă s-ar duce să-1 întâlnească pe Antihrist¹. Raoul nu li se alătură, știind bine că respectivii sînt buni creștini care se duc să moară cît mai aproape de locul viitoare învieri a trupurilor sau să caute relicve. Există în ei o vie preocupare pentru mîntuirea personală. Unde este însă așteptarea sfîrșitului lumii?

Pe de altă parte, păcatul o duce bine : între „incestul” (relativ) al lui Conrad al II-lea² și impostura de la Susa³, pe care le vom întîlni deopotrivă, există erezia de la Monforte, reprimată în 1027⁴, ca și o acumulare alarmantă de „prădăciuni, incesturi și războaie”⁵. În schimb, nu există destulă credință și pace între creștini. Suficient pentru a face din această carte a IV-a - ca și din cele precedente - o cronică a răzbunărilor lui Dumnezeu, punctuale și repetate. Și totuși, cine nu vede mîna Lui în victoriile creștine din Africa (incursiunile italiene în Maghreb) și de la granița cu slavii ?⁶ 1033 este anul unei biruințe pentru Conrad al II-lea asupra acestora. Climatul rămîne însă instabil: s-ar zice că Dumnezeu suflă în continuare cînd cald, cînd rece.

Și aceasta pentru că nu există nici o situație istorică sau omenească în care să nu putem găsi atît motive de îngrijorare, cît și temeieri pentru a nădăjdui, atît satisfacții, cît și amărăciuni. Pentru cronicar, totul e să le îmbine cu măiestrie. Așa face și Raoul Glaber

Note:

¹ IV, 21 (p. 260). Vezi S. Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs...*, pp. 170-175.

IV, 1 (p. 222). Raoul se arată îngăduitor, în schimb, față de concubinajul ducilor normanzi.

³- IV, 20. Vezi *infra*, p. 198.

⁴- IV, 5 (pp. 230-232).

⁵- IV, 25 (p. 268).

⁶- IV, 22 și 23.

chiar la mijlocul cărții a IV-a, trecînd pe neobservate de la foametea din 1031-1033 la pacea lui Dumnezeu.

Trei ani la rînd, în 1031, 1032 și 1033, recolta este dezastruoasă din cauza ploilor prea abundente. Este o adevărată serie neagră, cu toate că și secolele al IX-lea și al X-lea au cunoscut destui ani neprielnici, care le-au încetinit ritmul dezvoltării, fără a o opri totuși.

Foametea se abătuse peste întreaga lume, amenințînd cu pieirea întreg neamul omenesc. Vremea își ieșise cu totul din crugul ei. Drept urmare, omul nu mai găsea nici o clipă potrivită pentru semănat ori secerat, mai cu seamă din pricina inundațiilor. Era de parcă elementele s-ar fi războit între ele, negreșit, spre a pedepsi omenirea. După ploi ce nu mai conțineau, pămîntul mustea de apă ; trei ani de zile, nu se putu trage barem o brazdă pentru a semăna. Apoi, la vremea secerișului, veneau la rînd buruienile și neghina ce acopereau cîmpurile. La seceriș, banița semănată dădea cel mult un sextar (adică a șasea parte!), care, la rîndu-i, abia dacă aducea o mîină de boabe. Această pustiire răzbunătoare începuse în Orient. Bîntui Grecia, trecu în Italia și în Galii, întinzîndu-se în cele din urmă la toate popoarele Angliei. Oamenii toți sufereau cumplit din lipsă de-ale gurii. Paloarea foamei se zugrăvea deopotrivă pe chipurile celor mari ori mijlocii și pe ale sărmanilor. În fața sărăciei atotstăpîitoare, cei puternici se lăsaseră de prădăciuni.

Se găsea cumva ceva hrană de vînzare ? După placul vînzătorului, prețul putea fi cel convenit sau umflat. În multe locuri, banița urcă pînă la șaiszeci de galbeni. În alte părți, sextarul ajunsese la cincisprezece. Oamenii mîncaseră dobitoacele și păsările și, de foame, ajunseră să se hrănească cu stîrvuri și alte lucruri înfiorătoare. Unii încercară să scape de moarte mîncînd rădăcinile copacilor sau ierburile de pe fundul rîurilor; ci în zadar: nu era altă scăpare în fața mîniei lui Dumnezeu decît întoarcerea la sine (pocăirea). Mi-e și groază să spun ce-au făcut atunci, pierzînd orice fărîmă de omenie. O, ce durere! Oameni scoși din minți de foame ajunseră, lucru aproape nemaiauzit, să se hrănească cu carne de om. La marginea drumurilor, unii mai zdraveni înghătau din drumeți, îi hăcuiau, îi găteau și-i înghițeau pe nemestecate. Se întîmplă ca mulți dintre cei ce pribegeau de ici colo minăți de foame să fie primiți de gazde care îi măcelăreau peste noapte spre a se ospăta cu ei. Unii amăgeau un copil cu o poamă ori un ou și-l atrăgeau astfel într-un loc dosnic unde-l ucideau și-l mînceau. Nu o dată, oamenii dezgroat leșuri spre a-și potoli foamea. Nebunia era dusă pînă acolo încît dobitoacele rățacite erau în mai

mică primejdie să fie răpite deci¹ oamenii. Ca și cum să mănânci carne de om ar fi ajuns un obicei, se găsi unul care să o scoată la vânzare gătită la iarmarocul din Tournus, zicînd că-i de animal. Prins, nu-și tăgădui nelegiuirea. Fu dar legat pe rug și ars. Carne cu pricina fu îngropată, ci peste noapte veni altul, o dezgropa și o mîncă. Fu ars și el¹.

Fragmentul este celebru și impresionant mai ales din cauza canibalismului din final, în privința căruia nu avem motive să ne îndoim². Pe de altă parte, Raoul Glaber poate foarte bine să amestece informațiile cu zvonurile, fiind posibil ca cei arși să fi fost nevinovați. El continuă cu o întîmplare ce s-ar fi petrecut în pădurea Chatenet, la trei mile depărtare de Mâcon: cineva vrea să-și ucidă oaspeții, însă aceștia îi dejoacă planurile și-l denunță, iar omul e condamnat la ardere pe rug. Tot el menționează o experiență disperată: pentru a avea mai multă pîine, oamenii amestecă un fel de „lut alb” cu faina. Nefericiții sînt pîndiți însă de boală: au chipul palid, umflături pe piele și abia mai pot vorbi. Oamenii nu mai îngroapă morții cum se cuvine, mulțumindu-se să-i adune în grămezi.

Alți martori vorbesc și ei despre gravitatea și oroarea foametei. Așa de pildă, Andre de Fleury. în anul morții regelui Robert (deci în 1031), holdele sînt atacate de lăcuste, iar Loara iese din albie (și la fel Saone). în iulie, anul următor, cad ploi mari urmate de furtuni, de unde recolte distruse și trei ani de foamete fără leac. Lumea se aruncă asupra a orice poate fi mîncat: carne omenească, cîini, șoareci, balegă... Prin sate și pe cîmpii rătăcesc oameni de o paloare cadaverică, asemenea unor demonizați, hrănindu-se cu rădăcini de copac precum animalele și săvîrșind furturi pe timpul nopții. Atunci cînd flagelul își atinge punctul culminant, unii dintre cei bogați ajung să pună mîna pe mîncarea copilașilor. La urma urmei, însemnarea lui Andre de Fleury³ are aproape tot atîta tragism ca și cea a lui Raoul Glaber, doar că e puțin mai modestă în evaluarea numărului de victime : morții se numără cu zecile...

Dincolo de aceste pagini teribile, putem întrezări cîteva trăsături economice și sociale. Populațiile afectate nu ignoră totuși iarmarocul înut o dată pe săptămînă în micile tîrguri precum Tournus, iar unii s'croci se îndeletnicesc cu specula. Cu toate acestea, nu poate fi vorba de niște acaparări ale pieței puse la cale de o clasă comercială

Note:

¹- IV, 10 (pp. 240-242). • P- Bonnassie, „Consommation d'aliments...”. j.- *Miracles de saint Benoît*, IV, 11-12 (pp. 234-236).

urbană asemenea celei pe care contele de Flandra va fi silit să o pedepsească cu severitate încă din 1124. Ba chiar, potrivit lui Raoul Glaber, cei puternici își încetează jafurile, adică atacurile îndreptate împotriva senioriei ecleziastice. Bogaților criticați de către Andre de Fleury le lipsește doar abnegația: ei cumpără pe bani grei ceea ce ar trebui lăsat pentru copiii săraci la un preț rezonabil, însă nu au organizat foametea pentru a cumpăra, de pildă, pământurile țăranilor pe un preț de nimic. Cel puțin cronicile nu consemnează așa ceva. Andre de Fleury evocă faptele de caritate ale tatălui său, Etienne, și ale mamei sale. Neîndoielnic, este vorba despre niște seniori. Ei îi hrănesc pe săraci, vizitează bolnavii, organizează azile și le asigură morților o îngropăciune după cuviință¹. Pentru seniorii ecleziastici, ajutorarea bolnavilor și a săracilor este o datorie tradițională, reamintită de toate marile legislații - ultima dintre ele fiind cea de la Aix, din 817. Fapt cunoscut de Raoul Glaber:

Fură întrebuințate atunci podoabele și comorile bisericilor în folosul săracilor: decretele Părinților ne spun că, la început, acesta era și țelul pentru care erau adunate. Ci drept răzbunătoarea plagă bîntuia cu atîta strășnicie, încît sărmanii ce soseau buluc întreceau pretutindeni mijloacele bisericilor². După care reia descrierea unor scene vrednice de milă: un nenorocit plesnește din cauză că a mîncat prea repede după o prea lungă privațiune. Fără îndoială, Raoul dă dovadă de o reală compasiune. Dar oare analizează pînă la capăt resorturile sociologice ale situației ? Și, dacă ar fi să judecăm după gustul nostru, mi-i absolvă puțin prea repede pe bogați și pe Dumnezeu ? Unii, văzuți ca făcînd tot ce le stă în putință, iar Celălalt considerat îndreptățit să se răzbune pentru păcatele lumii pînă și asupra copiilor!³

Totuși, o însemnare clunisiană confirmă afirmația lui Raoul Glaber despre călugării depășiți de afluența săracilor în vremea foametei (chiar dacă datată 1008, ea se referă de fapt la cea din 1006). Un șerb al sfîntului Petru (al mănăstirii Cluny) a venit la starețul Garnier spre a-i cere să-l primească în slujba sfîntului Petru, dar să-și păstreze tot ce stăpînea. Omul se numea Brisson. Din pricina foametei.

Note:

1. *Ibidem*, VII, 10 (p. 266).
2. Raoul Glaber, IV, 13 (p. 247).
3. A se vedea totuși P. Brown, *La Vie de saint Augustin...*, p. 473.

nu aveau cu ce să-l primim în slujbă. Garnier i-l încredința (*commendavii*) însă pe Brisson lui Adalger, un preot capelan al sfântului Petru. Acesta îl primi cu tot avutul lui și-l hrăni câte zile mai avu¹.

După care Adalger moare și el, dăruind pământul mănăstirii Cluny. Moment în care unul dintre bărbații familiei Brisson, numitul Gontard, își susține drepturile asupra proprietății și obține trei galbeni pentru ca între el și Cluny „să rămână pace”.

Caritatea anilor 1008 sau 1033 este așadar foarte bine organizată, mai curînd căldicică decît rece - pe scurt, integrată în mecanismele sistemului seniorial. Într-un catastif de venituri și averi mănăstirești precum cel din Vendome² întîlnim și alte exemple asemănătoare (cu variantele lor) cu contractul încheiat între Brisson și Adalger. O serie de mici arendași și vecini ai abațiilor, oameni supuși unui tribut și aflați sau nu în stare de serbie, încearcă să se apropie de acestea pentru a dobîndi în mod direct cele necesare traiului. Mulți săraci și mici proprietari sărăciți aspiră să devină slujitori, să facă parte din servitorimea călugărilor (*familia*). În schimb, li se cere să-și înstrăineze pământul sau libertatea. Este adevărat că serbia nu-i obligă decît la cîteva dări și la o ceremonie anuală de închinare prin plata a patru dinari, pe care oamenii și-i pun pe cap. Iar faptul de a fi șerb al sfîntului Petru sau al Sfîntei Treimi poate să apară și ca un motiv de laudă. Nu este mai puțin adevărat că milostenia monastică stabilește și consolidează o serie de relații senioriale (la fel ca și vindecarea miraculoasă), această întoarcere a darului îmbinîndu-se cu caritatea într-un montaj „creștino-feudal” extrem de tipic.

Să nu dramatizăm deci serbia³. Gontard apără drepturile de proprietate ale unui neam de șerbi cu aceleași argumente pe care le-ar folosi un nobil pentru a și-l apăra pe al său. Și obține ceva, el care, !a urma urmei, nu-i venise în ajutor lui Brisson pe vremea foametei. E limpede însă că tratarea socială a flagelului este absolut conformistă. Dar nu cumva la fel este și interpretarea lui?

Ambii autori, atît cel care datează prin raportare la mileniu (Raoul), cît și cel care nu datează deloc (Andre), au aceeași schemă •Werpreativă. Pentru primul, flagelul a fost prevestit de moartea

Note:

¹- Cluny, nr. 2670. j Vendome, nr. 201.

²- Barthelemy, *La Mutation...*, capitolele III și IV.

unor mari bărbați; pentru al doilea - de o cometă. Însă, la amîndoi, el exprimă mînia lui Dumnezeu împotriva păcatelor oamenilor. Potrivit lui Andre de Fleury, oamenii au fost pedepsiți pe unde au păcătuit: foametea îi chinuie pentru că nu au respectat Postul Paștelui și Vinerea Mare, cînd au mîncat carne. După toate acestea urmează iertarea Creatorului, fără ca Andre să pomenească totuși de vreo pace a lui Dumnezeu - care lipsește în apropiere de Orleans.

Cu o imaginație cosmică mai vie, Raoul Glaber vorbește despre un fel de întoarcere la haos și se miră că în fața urgiei „se găseau doar puțini care să se căiască în inima lor și să plece fruntea”¹. Neîndoielnic, este cel puțin o încercare de a explica durata nenorocirii. Imediat după aceea, Raoul Glaber evocă pacea lui Dumnezeu, observînd că se împlinește un mileniu de la Pătimire. De unde momentul de grație pe care îl exaltă înainte de a consemna reînceperea jafurilor și a păcatelor legate de sexualitate. Totuși, trebuie să fim atenți la montajul căruia i se consacră. În realitate, conciliile de pace nu au început nici pe timpul mării foamete, nici după ea, ci cu mult *înainte*. Conform surselor noastre, ele se înmulțesc în Burgundia și în Aquitania începînd din 1023 sau 1028. Cum de acest lucru nu a oprit mînia lui Dumnezeu? Ce-i drept, răspunsul se găsește în una dintre predicile lui Ademar de Chabannes² și constă, bineînțeles, în afirmația că decretele deja promulgate nu au fost urmate cum se cuvine.

Raoul Glaber ne induce în eroare dacă ne face să scriem că, din cauza foametei sau ținînd seama de anul 1033, a fost lansată ori relansată o „mișcare” de pace a lui Dumnezeu. Nu există nici un decret de pace, nici o predică, nici o relatare a vreunui transport de relicve care să se refere la împlinirea unui mileniu de la Pătimire.

Un jubileu, o sărbătoare

Or, în celebra pagină plasată în prologul acestei cărți³, Raoul nu utilizează nici un text apocaliptic, fie el și în perspectivă tyconiană. Referințele sale sînt profeții Isaia și Osea, cu alte cuvinte marile voci ce-i chemau pe evrei la o reformă, la mai mult respect față de

Note:

1. Raoul Glaber, IV, 13 (p. 246).
2. Vezi *infra*, p. 434.
3. Vezi *supra*, pp. 23-24.

sacru și de legea morală. El nu descrie o foamete trăită la modul apocaliptic, ci o interpretează ca pe o plagă *biblică*. Fapt prin care trebuie să înțelegem referirile la *începutul* Bibliei și spiritul acestuia : cele cinci cărți ale *Pentateuhului* (pentru evrei Tora), de la *Facere* pînă la *Deuteronom*, sau istoria regilor lui Israel muștrați de profeți pentru abaterile lor de la morală și de la ritual. Critica modernă a observat că religia evreilor a evoluat în etape (uneori, mai multe astfel de etape interferînd chiar în alcătuirea *Pentateuhului*). Neîndoielnic, ea este încă de la început moralizatoare, sacerdotală și monoteistă, însă viața de apoi este foarte vag precizată. În aventura condusă de Moise din Egipt pînă în țara Canaanului, în centrul discuției stă salvarea imediată și istorică a poporului, nu viața veșnică a individului explicit formulată. Dumnezeu face presiuni asupra lui Faraon prin acele plăgi numite „spaiame” - lovituri efective ce seamănă în urma lor groaza¹, și nu teama anticipată de niște lucruri despre care se crede că trebuie să se întîmple, ca în cazul ultimelor frămîntări ale lumii. Spaiamele, în sensul biblic al termenului, sînt avertismente teribile pe care Dumnezeu nu le rezervă doar egiptenilor: el îi lovește chiar mai des pe evreii înșiși deîndată ce nu mai ascultă de Moise și de preoți. Pentru că au vrut să conteste sacerdoțiul, Datan și Abiron sînt înghițiți de pămînt (*Numeri* 16). Întîlnim aici toate amenințările unui „Dumnezeu gelos” la adresa poporului Său „tare de cerbice” : ciuma, loviturile amaleciților... încălcările legii sale alternează cu pedepsele și iertările. Alternativa, cum se afirmă de mai multe ori în *Pentateuh*, este cea între „binecuvîntare” și „blestem” :

Binecuvîntare dacă păziți poruncile Domnului Dumnezeului vostru pe care vi le dau astăzi, blestem dacă nu păziți poruncile Domnului Dumnezeului vostru și vă întoarceți din drum...

La rîndul lui, *Deuteronomul* (11, 27-28) evocă idolatria. Aceasta ^a preocupat Bizanțul în secolul al VUI-lea, cînd s-a pus problema venerării icoanelor, fiind însă doar un scrupul care nu atinge decît în treacăt „anul o mie” occidental, iar atunci este vorba despre o statuie², 5' nu despre cultul relicvelor. *Deuteronomul* pare, într-adevăr, foarte Prezent, cu condiția să transpunem - sau să privilegiem - toate legile de „cinstire” a sanctuarului.

Note:

*• Vezi „oamenii îngrozîți de ultimul prăpăd” (*supra*, p. 28). ²- Vezi *infra*, pp. 372-374.

Fără îndoială, Biblia constituie un tezaur de referințe. Dacă îi adăugăm miile de piste ale exegezei creștine, ea oferă nenumărate posibilități. Moise este interpretat ca o prefigurare a lui Iisus. Eliberarea din robia egipteană va însemna iertarea păcatului sau chiar ieșirea de sub domnia vechii Legi. Exodul prin deșert va reprezenta toate frământările omenirii de-a lungul istoriei, drumul ei către mîn-tuire. Iar pămîntul făgăduinței, „unde curge lapte și miere”, va căpăta o nuanță de promisiune mesianică, ba chiar milenaristă. Creștinismul conține o poezie profundă, bogată, pe care Chateaubriand însuși o explică prea puțin. El oferă mai cu seamă numeroase posibilități de a comenta, de a combina diferite idei și în special de a amesteca Judecata de Apoi, iadul și raiul cu nenorocirile care îi amenință pe oameni în viața pămîntească pentru orice nesocotire a legii sfinte.

Raoul Glaber descrie și recrează pentru noi înainte de toate pacea unui Dumnezeu al Vechiului Testament. Căci ea se apropie mai mult de *Decalog* decît de Feririle lui Iisus. Evident, Raoul Glaber și contemporanii săi se preocupă de Hristos, însă cu anumite accente care le sînt specifice¹. Dincolo de faptul că datorează mult Romei, legea creștină seamănă acum destul de bine cu cea a lui Moise², unele dintre relicvele acestuia fiind foarte apreciate: la Reims și la Sens, episcopii vor să aibă toiagul lui³; în toiul conciliilor de pace, ei adoptă postura și gesturile patriarhului („ridicîndu-și spre cer cîrja de păstor”).

Ne-am crede în anul „minus o mie” (o mie înainte de Iisus Hristos). Pacea lui Dumnezeu, ca ceremonie, este pentru Raoul Glaber un jubileu mozaic. El o afirmă chiar în mod explicit. O dată la cincizeci de ani, evreii se împăcau între ei, ștergînd toate datoriile, toate „socotelile” în sensul larg al cuvîntului - și exact la fel vor să facă și creștinii cu modul de încheiere a *dihoniilor*. Ideea de jubileu, adică de ciclu în viața socio-religioasă, este familiară și larg răspîndită în secolele al X-lea și al XI-lea. În preambulul unei carte din Poitou⁴, ea este aplicată chiar contractelor de arendare temporară (precaire). Citind *Pentateuhul*, oamenii acestei epoci dau la tot pasul peste situații sociale, juridice și religioase care seamănă cu ale lor.

Note:

1. Vezi *infra*, p. 226.

2. Pe lîngă cele Zece Porunci, uneori și prescripții privitoare la rit.

3. La Constantinople, el este „relicvă ilustră și simbol al puterii” (C. Dragon *Empereur et pretre...*, p. 106).

4. Nouaille, nr. 101 (1014 sau 1016-1036). Vezi *infra*, pp. 316-317.

Există acolo atît cavaleri și porunca de a nu asupri văduva și orfanii (*Ieșirea* 22, 21) sau pe cei slabi, cît și războaie intermitente într-o țară jalonată de ziduri de apărare alternînd cu sate deschise și conflicte de proprietate rezolvate de o justiție bazată pe împăcare (*Ieșirea* 22, A). într-o anumită măsură, lumea rustică a anului o mie *este* biblică - iar interpretarea face restul. Pînă și păcatele sînt, la fel ca în *Pentateuh*, omoruri, sacrilegii, blasfemii, adulteruri...

Doar că, după timpurile biblice ale lui Moise și Isaia, a mai existat, pe lîngă Hristos, și dezvoltarea cultului sfinților - a se vedea în această privință cartea lui Peter Brown. Începînd cu secolul al IV-lea, miracolele nu mai au aceeași morfologie cu cele din Biblie. Ele nu mai înseamnă toiege păstorești ce se preschimbă în șerpi, nici măruntaiele pămîntului înghițindu-i pe echivalenții actuali ai biblicilor Datan și Abiron; de acum înainte, cea mai mare parte a minunilor se petrec în sanctuare sau pe traseul relicvelor. Conciliile de pace sînt mari adunări de trupuri sfinte unde au loc vindecări extrem de semnificative. Să reluăm textul:

Pentru ca lucrul să nu pară neînsemnat, se întîmplă în mai multe rînduri ca, în clipa în care mîinile ori picioarele strîmbe își recăpătau forma dintru început, să se vadă pielea sfișiindu-se, cărnurile spinte-cîndu-se, iar sîngele curgînd șiroaie, încît oamenii se încredeau în aceste minuni și în altele de care s-ar fi putut îndoi¹.

Este un fel de simbol al *îndreptării* moravurilor prin intermediul decretelor pecetluite de asemenea minuni. Și este mai ales o schiță în mărime naturală a miracolului sfinților martiri, cărora Dumnezeu le dăruiește ca trupul lor zdrobit de suferință să se păstreze întreg. Vindecarea miraculoasă exprimă puterea binefăcătoare a lui Dumnezeu manifestată prin intermediul sfințului, reparînd dezordinea. Tocmai prin aceasta, scrie Peter Brown, creștinismul reia și reajustează modul specific antic (păgîn) de a asocia vindecarea cu „puternice fantasmе de dezmembrare violentă și de reintegrare”², precum și cu conceptul însuși de criză - pe care istoricii îl manipulează și ei, iar atunci cînd este vorba de anul o mie, cad pradă unei adevărate fantasmе!

Căci este, într-adevăr, o fantasmă să iei conciliile de pace drept adunări ale poporului în care afluxul de relicve ar indica un acces de

Note:

¹- Raoul Glaber, IV, 16 (p. 250). P- Brown, *Le Culte des saints...*, p. 107.

religiozitate populară. Ce anume este specific popular în cultul relicvelor? Nimic. El își datorează dezvoltarea clasei aristocratei care îl organizează începînd cu sfîrșitul secolului al IV-lea. Ce anume este nou în această religie a pedepsei și a iertării, în care totul j poate fi redus la principiul globalizant al providenței divine ? începînd ' cu secolul al IV-lea, creștinătatea trăiește sub „un nor întunecat, i tivit cu argint”¹. Ce anume este inedit în această mare sărbătoare a Dumnezeuului lui Moise și a sfinților lui Hristos ? Ea înseamnă, la fel ca în Antichitatea tîrzie, unul dintre momentele privilegiate cînd oamenii intră în contact cu sacral, momente în afara cărora acesta este greu accesibil. „Relicvele, mai afirmă Peter Brown, anunțau **momente** de amnistie. Ele făceau ca dezrobirea și iertarea să poată fi simțite încă din viața pămîntească. ”² Relicvele concretizează harul lui Dumnezeu - în absența notabilă a împărtășirii tuturor prin.-euharistie. în acest sens, pacea lui Dumnezeu nu face parte din anul o mie : e o zi cu soare în toamna Evului Mediu timpuriu. Dacă ea conține noutăți, acestea nu privesc forma sau principiul reunirii, ci anumite norme capabile să mobilizeze diocesele strînse în jurul episcopilor. într-adevăr, fără prea mult zgomot, începînd din epoca lui Gregoire de Tours a luat naștere, apoi s-a îndesit, o rețea de parohii rurale oferind o capacitate de încadrare despre care Raoul Glaber nu ne spune nimic, dar pe care istoria păcii lui Dumnezeu, adică a comunelor diocezan, o pune bine în evidență.

îndoiala și îngrijorarea la Raoul Glaber

Ce se poate spune însă despre miracolele „de care (oamenii) s-ar fi putut îndoii” ? Ca și publicul lor, autorii noștri nu sînt iremediabil naivi. Spiritul lor critic este foarte trez atunci cînd trebuie să atingă relicvele unei abații rivale cu a lor : astfel, Ademar de Chabannes fl zgîndărește în treacăt țeasta sfîntului Ioan (Botezătorul) de la Angely • Nimeni nu renunță la exercitarea a ceea ce Levi-Strauss numește „gîndirea normală” ; credința în intervențiile supranaturale este în altă parte, fiind rezervată unor împrejurări mai deosebite.

Raoul Glaber ne oferă punctul său de vedere deosebit de acid §¹ de deziluzionat asupra tîrnosirii, în 1029, a bisericii Saint-Just de p^e

Note:

1. *Ibidem*, p. 89.
2. *Ibidem*, p.120.
3. Cronica lui Ademar, III, 56 (p. 175).

valea riului Suse. Prezent la sfințirea solemnă, el îl consideră pe descoperitorul („născocitorul”) relicvelor un impostor. Este vorba despre un traficant de moaște, un laic („om din popor”) fără nici o patrie cunoscută. Acesta jefuiește cimitirele, dezgropînd oseminte recente pe care le dă drept ale unor martiri sau mărturisitori, păstrate în chip miraculos în ciuda trecerii timpului.

Săvîrși el așadar nenumărate înșelăciuni pe cuprinsul Galiilor, de unde fugi în Alpi¹. Acolo trăiesc oameni grosolani, risipiți în locuri unde doar cu greu poți ajunge. Își luă numele de Etienne, el, căruia în alte părți i se zicea Pierre sau Jean. Apoi făcu după cum îi era obiceiul. Adună din mormîntul cel mai mișel rămășițele unui necunoscut, le puse într-o raclă și zise că un înger îi descoperise acele oase, care, mai zicea el, erau ale sfîntului martir pe nume Just. Prostimea dădu năvală neîntîrziat, atrasă de zvon - cum face întotdeauna poporul necioplit, lipsit de învățătură. Erau chiar unii cărora le părea rău că nu erau bolnavi și n-aveau ce tămăduire să ceară. Își aduseră cu ei ologii și își depuseră jertfele sărăcicioase, așteptînd zi și noapte să se petreacă dintr-o dată vreo minune. Ci, cum am mai spus, duhurilor rele li se îngăduie uneori să le săvîrșească, fiind acestea ispitiri pe care oamenii le cheamă asupra-le prin păcatele lor. Am avut aici o pildă limpede. Căci fură văzute tot soiul de mădulare strîmbe îndreptîndu-se și multe lucruri aduse drept mulțumire legănîndu-se în văzduh. Dar nici episcopul de Maurienne, nici cel de Uzes, nici cel de Grenoble, ale căror diocenze slujeau drept scenă unor astfel de sacrilegii, nu se grăbiră defel să cerceteze împlinirea. Țineau mai bucușoși mici concilii (*conciliabula*), în care nu se îngrijeau decît să pună dări nedrepte peste popor, încurajînd totodată înșelătoria².

Aceste dări injuste sînt drepturi sinodale percepute în mod regulat de către episcopi. Nu este imposibil ca diatriba de mai sus să vizeze „numite sinoade ale păcii lui Dumnezeu, cuprinzînd de exemplu Predica lui Bouchard de Vierme³ ... în acest caz, e foarte interesant ^a> în cartea a IV-a a lui Raoul Glaber, episodul citat este plasat exact 'nainte de celebra scenă a foametei și a păcii lui Dumnezeu. Chiar ^{da}că nu este vorba despre niște sinoade ale păcii lui Dumnezeu, §^asim aici un avertisment sever, alături de un viu dispreț față de tu trece granița regatului capețian, identificat aici cu Galiile. Raoul Glaber,

„poporul necioplit”, această masă pentru ale cărei apărare și mobilizare Biserica dovedește, pare-se, un atașament special.

Totuși, aici trebuie să fim atenți. Este ceva tradițional - o trăsătură a culturii romanizante - să califici drept necioplire orice lipsă de gust în privința religiei și orice încălcare a respectului datorat sfinților. Astfel, întâlnim mulți „neciopliți” în rindurile înaltului cler: de exemplu, episcopi din alte diocenze sau călugări din abații rivale cu cele ale lui Guillaume de Volpiano. Iar oamenii din Alpi se pretează în mod deosebit afirmațiilor răuvoitoare. Până la Jean--Jacques Rousseau, munții au avut în general numai detractori.

În ceea ce privește fondul problemei, critica lui Raoul Glaber este, poate, întemeiată; în anumite privințe însă, ea pare nedreaptă. De ce să defăimezi una dintre ctitoriile prin care luxul creștin pune din nou piciorul într-o zonă multă vreme abandonată „maurilor”? Cît despre imposturi, istoria creștină trebuie să numere multe. Există un comerț cu relicve, adevărate sau false, bine atestat în secolul al IX-lea. Și, indiferent dacă sînt sau nu autentice, se cuvine mai curînd să sugerezi o revelație, ba chiar și un furt înlesnit în chip miraculos, decît să recunoști că le-ai cumpărat. În orice caz, forța relicvelor stă în acceptarea socială, cultul lor desăvîrșind un adevărat efort de rezolvare a tensiunilor și de înfrumusețare a vieții. Ceea ce dezvăluie o critică precum cea a lui Raoul este înainte de toate fragilitatea păcii sociale, chiar a acordului dintre biserici - o fragilitate observabilă încă din epoca lui Gregoire de Tours (secolul al VI-lea)¹. Pe drumurile conciliilor de pace, vom vedea sfinți apostrofați de adversarii lor, expuși blasfemiei și siliți să se răzbune. Nu conciliile sau abundența miracolelor sînt cele care produc reconcilierea, ci invers: ele apar *după*, și nu *în timpul* conflictelor importante.

Din moment însă ce impostura este denunțată, riscul nu este acela de a avea false miracole. Ceea ce se discută aici sînt miracolele înșelătoare : „Cum am mai spus, duhurilor rele li se îngăduie uneori să le săvîrșească”. Începînd cu *Deuteronomul* și sfîrșind cu *Evangelhiile*, Biblia ne avertizează în privința minunilor răului, în stare să-i rătăcească pînă și pe cei aleși. Semnul este ambiguu, cufll zice unul dintre personajele lui Bernanos. Iar Iisus spusese că pomul după roade se cunoaște.

Note:

1. P. Brown, „Reliques et statut social au temps de Gr6goire de Tours” *La Societe et le Sacre...*, pp. 171-198.

Raoul Glaber își aduce aminte: „Eu însumi eram de față”¹ la sfințirea din 1029 și am luat parte la cercetarea pretinsului Etienne. Acesta istorisește o poveste cu un înger care, aproape noapte de noapte, îl răpește din pat fără știrea femeii lui și îi vorbește.

Ci noi am dat în vileag minciuna de sub acele cuvinte meșteșugite și am cunoscut în acest om nu un obișnuit al îngerilor, ci o unealtă a înșelăciunii și a răului².

Spre nemulțumirea lui Raoul, majoritatea celor de față, în frunte cu un marchiz și câțiva episcopi, continuă să-l creadă pe Etienne. Nimic nu ajută, nici măcar relatarea de către câțiva călugări a unei viziuni nocturne: Noaptea următoare zăriră în biserică niște arătări monstruoase. Din micul sanctuar în care se găseau osemintele se vedeau ieșind forme de negri etiopieni. Păraseau biserica³...

Într-adevăr, demonii suferă în locurile sfinte, căutându-și scăparea în fugă. Ne va convinge oare mai mult această relatare decât șarlatania lui Etienne? Raoul este convins că da și vrea ca toate acestea să-i slujească drept învățătură cititorului. Atenție deci la parodiile diavolești ale lucrărilor lui Dumnezeu ! Atunci când, spre sfârșitul vieții, el adaugă la opera sa și o V-a carte, nu mai este vorba despre împlinirea unui mileniu de la viața pămîntească a lui Hristos. Din capul locului, începe „hărțuirea duhurilor rele”⁴. Raoul relatează întâlniri cu demonii, apoi apariții ale duhurilor lor⁵. Povara păcatelor pentru care nu s-a pocăit îndeajuns îl face să cadă într-o noapte, pe când se afla în dormitor, pradă unui omuleț negru, cu o înfățișare feroasă și prefăcută. Acesta nu îi aruncă rinjind: „Ești osîndit”, cum pretinde Michelet⁶, ci îi spune fără să rida, dar mișcîndu-i patul, ceva de genul: „Vei fi osîndit”. În curînd, ^{ai} să dai bir cu fugiții. „N-ai să rămîi multă vreme în acest loc sfînt.”⁷

Note:

* Raoul Glaber, IV, 7 (p. 236).

²- *Ibidem*.

³- IV, 8 (p. 238).

⁴- V, 1.

⁵- A se vedea și cele relatate un secol mai tîrziu de către Guibert de Nogent, *Autobiographie*, E.-R. Labande, Paris, 1981.

⁶- *Vezi supra*, p. 8.

Raoul Glaber, V, 2 (p. 274).

Raoul visează că se dă bătut și iată-l că aleargă pînă în biserica mănăstirii, se aruncă în genunchi în fața altarului sfîntului Benedict și cheamă fără conținere în ajutor mila lui Iisus. Impresionantele relatări ale tentațiilor nocturne cărora le-au căzut pradă Raoul Glaber sau tovarășii săi se reduc toate la exprimarea dorinței lor de a pleca ce izbucnește brusc în toiul nopții. Prima relatare este și cea mai teribilă. Un călugăr trebuie să îndure lunga cuvîntare a unui duh rău care vine la el cu vorbe pline de viclenie: Pentru ce voi, călugării, vă supuneți la atîtea chinuri, posturi, privegheri, penitențe, cîntări de psalmi și mortificări în număr atît de mare, împotriva obiceiului celorlalți oameni ?

Și, evocînd acea mare zi de Paște în care Hristos îi mîntuiește pe toți: N-aveți dar a vă teme de nimic, vă puteți deda fără grijă plăcerilor și dorințelor trupești.

Cu siguranță, acest demon a găsit punctul slab al platoșei. Dacă și alții, nu numai călugării, sînt mîntuiți, atunci la ce bun? Poate că ar trebui să ne gîndim la ciuda acestora din urmă cînd vîd cavaleri puternici și petrecăreți care se călugăresc „de urgență” (*ad succurrendum*) în preajma morții, cîștigînd în cîteva ore tot atîta har cît alții într-o viață de privațiuni. În general, călugării iau asupra lor păcatele oamenilor; ei cîștigă astfel cîteva pămînturi, dar îi costă! Dacă Raoul Glaber și tovarășii lui ar fi desfrînații despre care vorbește Eugene Sue², ar mai avea oare astfel de coșmaruri ? Totuși, un anumit pesimism de nuanță augustiniană le aduce puțină mîngîiere. Pentru a combate vicleana cuvîntare, Raoul se duce cu gîndul la evanghelia citită de Paște, potrivit căreia „multe trupuri ale sfinților adormiți s-au sculat” (*Matei 27, 52*). Și subliniază, apăsător: multe, *dar nu toate*. Ceea ce trebuie remarcat este capacitatea acestor viziuni de a-i atrage pe călugări într-un anumit loc. Cînd apare diavolul, ai spune că e un hoț de copii (călugări tineri). El iese din latrine și străbate dormitorul rostind : „Flăcăul meu! Unde ini-e flăcăul ? ”•

Note:

1. Trebuie să aibă și ei, totuși, niște satisfacții ca să rămînă.
2. Vezi *supra*, pp. 11-12.

Dimpotrivă, cei ce văd morți înveșmîțați în alb, deci mîntuiți, sînt bătrîni care în curînd vor muri și li se vor alătura¹.

Bineînțeles, vom fi tentați să afirmăm că astfel de relatări de apariții constituie suportul necesar unor proiecții psihologice. Călugărul își îmbracă în lumină speranța, luîndu-și propria dorință refulată drept diavol. În plus, el trebuie întotdeauna să plece - rai sau iad, ce contează? -, să se afunde în necunoscut spre a găsi ceva nou... La fel de important este însă și să observăm cît de mult sînt gîndite relațiile cu ființele de dincolo în termeni de dependență personală: captivitate cînd este vorba despre demoni și păcat, protecție patronală cînd este vorba despre sfinți. Oamenii înveșmîțați în alb sînt mijlocitori pe lingă Judecătorul cel milostiv², monștrii negri - furnizorii lui Șatan.

De multă vreme (încă de la sfîrșitul secolului al IV-lea), viața creștină este jalonată de „psihodrame de dependență și de autoritate”³. Pentru a scăpa de diavol, oamenii nu duc lipsă de sfinți la care să se închine. Or, după cît mi se pare, originalitatea lui Raoul Glaber este, în vremea sa, aceea de a nu fi foarte dependent de nici un sfînt anume. Ademar de Chabannes îi aparține în totalitate sfîntului Marțial - mai puțin atunci cînd are acea viziune a lui Hristos ce amintește de o dramă petrecută în Palestina⁴. Alții se încredințează sfîntului Benedict sau sfintei Foi. Raoul pare mult mai centrat pe Hristos decît ceilalți autori (maestrul său, Guillaume de Volpiano, nu se declara oare „șerb al crucii lui Hristos”⁵). După viziunile de ambele tipuri (demoni și sfinți), cartea a V-a se transformă într-un elogiu adus euharistiei și liturghiei - pentru care cea dintîi reprezintă însăși inima. Slujbele pentru morți ținute la Cluny sînt cele care îi smulg cel mai sigur lui Șatan prada de suflete păcătoase⁶. Acum (1041), harul divin se remarcă inspirîndu-le episcopilor din Aquitania o nouă formulă: răgazul lui Dumnezeu, eminentemente hristologic, întrucît impune comemorarea Patimilor în fiecare săptămînă, și prezentat

Note:

1- Vezi J.-C. Schmitt, *Les Revenants...*

2. Raoul Glaber, V, 8 (p. 282).

3- P. Brown, *Le Culte des saints...*, p. 150, după întregul capitol al III-lea.

4. Cronica lui Ademar, III, 4-6 (pp. 165-166).

5- Raoul Glaber, IV, 3 (p. 261).

6- V, 13 (p. 294). Vezi D. Iogna-Prat, „Les morts dans la comptabilité celeste...”.

aici¹ fără vindecări miraculoase înfăptuite de sfinți. Răgazului lui Dumnezeu (pacea lui Dumnezeu propriu-zisă) îi corespund judecățile lui Dumnezeu, manifestate prin răzbunările miraculoase, în care acțiunea Lui este mai direct percepută. Cartea a V-a folosește mult mai des anii de la întrupare. Ea merge pînă în 1047, cînd prestigiul și puritatea Romei (cu alte cuvinte ale papei) se consolidează. Mulțumită acțiunii împăratului Henric al III-lea², simonia este pe cale de a fi stîrpită din lumea creștină. Raoul Glaber nu va vedea însă marile rupturi cu prețul cărora papa și Roma își vor spori puterea de-a lungul secolului al XI-lea: ruperea în 1054 de Constantinopole (cu care el menționează rivalitatea în rang încă din 1024³) și ruperea de împăratul însuși, pe timpul lui Grigore al VIMEa (1073-1085). Chiar dacă nu mai vorbește despre împlinirea unui mileniu de la întrupare, epilogul său (cartea a V-a) se situează totuși în aceeași perspectivă de axare tot mai accentuată a creștinismului pe imaginea lui Hristos. Euharistia este un fel de an o mie permanent. Centralitatea liturghiei și răgazul lui Dumnezeu se înscriu pe aceeași direcție cu celebrarea anului o mie. Și, comparat cu ceilalți autori ai noștri, Raoul Glaber, care gravitează pe orbita clunisiană, apare ca un pionier. Ceea ce nu exclude totuși o anumită contradicție internă a operei sale. Într-adevăr, pășind pe urmele trezorierului Herve de Saint-Martin de Tours, Raoul dobîndește ceea ce am numi o spiritualitate. Nobilul Herve a părăsit școala din vocație monahală, refuzînd rangul de abate. Intrat din această cauză în conflict cu propriul său tată, este nevoit să accepte în cele din urmă de la rege rolul de conducător („trezorier”) al abației de canonici din Tours, unde sînt păstrate moaștele sfîntului Martin. El construiește aici o superbă biserică, deseori imitată⁴. În ziua sfințirii, cînd s-au strîns și episcopii, șil mulțimea, oamenii simt că la cea mai mică scînteie s-ar putea produce o jerbă de miracole. Herve dezamorsează însă sistemul, invocînd un mesaj al sfîntului Martin. Deocamdată, i-ar fi spus sfîntul, lumea nu trebuie să se mai bizuie pe minuni, „căci iată, se apropie vremea secerișului pentru semințele înainte răsădite”⁵. Ne-j

Note:

1. V, 15 (pp. 294-296). Vezi *supra*, p. 34.
2. V, 25 (p. 308).
3. IV, 21-4 (pp. 226-230).
4. P. Francastel, *L'Humanisme roman...*
5. III, 15 (p. 168).

aflăm în era liturghiei și a euharistiei. Iar în ceasul morții, Hervă Trezorierul continuă să reziste presiunii sociale care, avînd în vedere sfințenia sa de ascet, îi cere și pregătește minunea. Dar nu, el nu face decît să se roage Domnului¹.

În cartea a V-a, Raoul Glaber ajunge la aceeași atitudine.

Mulți se întrebă - scrie el - pentru ce în vremea legii celei noi, adică a harului, nu mai sînt vedenii dumnezeiești și lucrări minunate atît de vădite ca odinioară².

O asemenea perplexitate, replică a liturghiei plîngerii, se întîl-nește în mai multe epoci, fie ele biblice sau creștine. Fără îndoială că, pentru relatarea unui miracol, trecutul reprezintă un cadru mai bun decît prezentul: este mai ușor de înfrumusețat, căci în trecut nu se fac verificări. În trecut sînt miturile; în prezent - deziluziile și îndoielile. Spiritele religioase au însă un bun sistem de apărare. Ele afirmă că poporul lui Dumnezeu a făcut progrese, că nu mai e la vîrsta la care să aibă nevoie de minuni pentru a crede. Raoul Glaber citează *Deutemnomul* și îl interpretează : după ce ajunge în Pămîntul sfînt (în era creștină), Israel (creștinătatea) nu mai are nevoie de mană (minuni):

După trecerea Iordanului, adică după botezul lui Hristos, nu mai avem a căuta prevestiri în ceruri, ci se cade a ne mulțumi cu pîinea vie (euharistia). Cel ce o mîncîncă va dobîndi viața veșnică³.

Într-adevăr, acest discurs este al unui creștin mai „avansat” decît cel care proslăvea semnele anului o mie și cînta pacea episcopilor ca pe un jubileu mozaic, ca pe o jubilară, o bucurie a sîngelui miracolelor... Totuși, este vorba despre același om. Cartea a V-a pare să dărîme aici întregul edificiu reprezentat de primele patru. Nu începuse el oare prin niște periodizări ale istoriei în care, la urma urmelor, era creștină avea mai puțină individualitate ? Toate epocile trebuiau să abunde în avertismente divine⁴. Chiar și mutația din anul zero, dacă putem spune așa, era mai puțin relevantă. În fond, ea nu însemna decît un pas în plus, o a treia sau a cincea treaptă pe care omenirea trebuie să o urce după precedentele, și mai ales după penultima, ^{de}Pășită de Moise...

Dacă ne-am afla în fața unui autor modern sau a unui mare „veteran” precum sfântul Augustin, am vrea să-i reconstituim itinerarul spiritual. Am spune că vechiul om, nemulțumit că au rămas păcate ce continuă să se înmulțească - și aceasta imediat după comemorarea unui mileniu de la Pătimire și după pacea lui Dumnezeu -, se raportează la noi concepții. Să fie oare o afirmație pertinentă în cazul unui călugăr foarte controlat de maestrul său ? Nu cumva el oscilează mai curînd între imperativele lor uneori contradictorii, nu cumva merge oarecum pe ocolite întrucît trăiește în simbioză cu un public cultivat, ieșit din școli diverse și dinamice ?

Și totuși. Veți putea să nu fiți de acord cu mine, însă Raoul Glaber îmi dă de la bun început impresia că resimte o anumită neliniște față de prezența și acțiunile efective ale lui Dumnezeu în lume. îndemnat de așteptarea cîtorva „oameni pricepuți”, el a vrut să se bucure de împlinirea mileniului ca de o Vinere Mare a istoriei. A găsit oare tot ce aștepta ?

Anul o mie, în fond, era pentru a nu ceda în fața demonului dezertării, pentru a-și da curaj să rămînă printre călugări - iar pentru aceasta, doi „ani o mie” erau mai buni decît unul singur.

2. Sfidările aduse credinței

Autorii noștri trăiesc sub protecția sfântului Marțial, a sfintei Foi sau a sfântului Benedict. Nu au nevoie deci să scruteze la fel de atenți mileniul lui Hristos pentru a rezista sfidărilor pe care epoca în care trăiesc le poate aduce credinței lor. Ademar de Chabannes, spre exemplu, nu are aceeași vehemență reformatoare, și nici aceeași privire de vultur. Zborul său e mai puțin înalt. El nu ne scoate niciodată de pe orbita ducilor de Aquitania, chiar dacă în opera sa răsună și multe ecouri venite din alte părți. în ceea ce privește viața regională, mărturia lui este însă deosebit de prețioasă. El vede mai bine lumea fizică și proiectează mai puține lucruri asupra ei: la Raoul, aveam anul mie fără castele; la Ademar, avem castelele, însă fără anul o mie... Aici, pacea lui Dumnezeu nu se plasează numai sub protecția relicvelor. Și aceasta pentru că intervine unul dintre marii sfinți ai Aquitaniei: Marțial trece drept un discipol direct al apostolului Petru, venit să aducă acestui regat „pacea lui Dumnezeu” -creștinismul. Datorită lui, dar și regelui ei, care îl anunță pe ducele Guillaume, Aquitania a dobîndit întîietatea asupra Galiilor. Prii¹

conciliile de pace de pe acest pământ sfânt are loc deci o întoarcere la un timp primordial al apostolilor și martirilor. Accentele lui Ademar diferă de ale lui Raoul Glaber. Însă numai cu puțin. Fiecare dintre marile noastre texte își are propriile perspective. Ele se suprapun însă și se completează suficient pentru a ne da o bună imagine despre bogăția vieții religioase și sociale a acestui „an o mie” care nu este anul o mie.

Raoul Glaber nu reușește să înscrie totul în cadrul lui, să zicem, celebraționist. Iată una dintre capcanele în care nu trebuie să cădem: să credem că, în scrierile sale sau în realitate, toate faptele se leagă între ele. Trebuie, de pildă, ca persecutarea punctuală a evreilor, erezia din Orleans sau cea din Arras să fie strâns legate de pacea lui Dumnezeu? Unii istorici recentți au crezut-o și au sugerat-o. Așa cum văd eu lucrurile, această relație este mult mai indirectă și mai puțin semnificativă. La Raoul Glaber, respectivele episoade nu ocupă locul pe care îl ocupă decît pentru că el scrie, în fond, o carte despre răzbunările divine petrecute în vremea lui.

O înțelegere iudeo-sarazină ?

Plasat la jumătatea distanței dintre latrine și biserică, dormitorul călugărilor nu este singura țintă a uneltirilor diavolești. În lume, demonii încep să lucreze (cum au făcut-o întotdeauna, chiar cu mult înainte de Leutard de Vertus). Așa, de pildă, la Orleans - în ochii lui Raoul capitala regatului -, oraș regal prin excelență. În 1009, sînt alungați de aici evreii ce corespundau cu nemilosul Orient prin intermediul unui agent secret, ars pe rug la porunca regelui Robert cel Pios. În 1022, o serie de clerici din propriul său anturaj apar ca membri ai unei secte eretice. Pier și ei în flăcări. În piețele dalbelor biserici a sosit vremea rugurilor...

Tot în vremea aceea, la nouă ani după zisul an o mie (de la întrupare), prințul Babilonului dărimă din temelii biserica din Ierusalim în care se găsea Mormîntul Domnului, Mîntuitorul nostru. Cauza acestei nimiciri se cunoaște și o vom spune. De pe întregul pământ, sumedenie de credincioși mergeau la Ierusalim spre a vedea acest însemnat loc de aducere-aminte a Domnului. Diavolul se umplu de ciudă și se strădui să-și răspîndească veninul strîns împotriva drept-credincio-Șilor prin poporul evreu, unealta lui obișnuită. Într-adevăr, se aflau vremea aceea în Orleans, oraș regal al Galiilor, evrei în număr

mare, fiind ei mai trufași, mai lacomi și mai îndrăzneți decît ceilalți. Ținură sfat și luară pe bani în slujba lor un vagabond în straie de pelerin: numitul Robert, șerb fugar de la mănăstirea Sainte-Marie de La Melleraye. O dată tîrgul încheiat, îl trimiseră la prințul Babilonului. Omul ducea, ascuns în fierul toiagului încît nimeni să nu i-l poată smulge, un răvaș în scriere ebraică. Porni deci la drum și îi duse prințului acea scrisoare vicleană și răuvoitoare¹...

În manuscrisele care ne-au rămas de la Raoul Glaber urmează o lacună de cîteva rînduri. Să profităm de ea pentru a strecura două-trei observații. Faptul istoric este persecutarea creștinilor de către califul fatimid al Egiptului, al-Hakim². Politica sa vizînd expulzarea creștinilor din administrație și interzicerea cultului lor public reprezintă o reacție contrară obiceiurilor musulmane. El își aduce supușii creștini la legea strictă a aservirii (*dhimma*) față de islam. De obicei, viața socială diminuează rigoarea acestei legi - fără a face totuși din creștinii Orientului o minoritate cu drepturi depline, cum ar pretinde toleranța modernă. Episodul, destul de violent, însă de scurtă durată, reprezintă una dintre etapele lentei degradări a creștinilor supuși islamului. Evident, nu avem nevoie să-i căutăm cauze exterioare. Dimpotrivă, în mod normal, pelerinajele și, prin intermediul lor, presiunea greacă sau latină, impresionează și temperează politica musulmană.

Începînd cu 950, comunitățile evreiești se dovedesc destul de numeroase în orașele din Galia pînă la Rin. În principal, este efectul unei imigrații destul de recente, posteroară marilor Carolingieni -sau, dacă vreți, efectul amînat și neîntrerupt al anexării de către ei a Italiei, ca și al protecției pe care au acordat-o negustorilor evrei. Dar și un aspect al intensificării schimburilor cu lumea mediteraneană, pentru care pelerinajul constituie un alt aspect (mai vechi însă, acesta nu a dispărut niciodată). În istoria complotului, sîmbu-rele de adevăr este acela că „Babilonul” (Bagdadul, nu Cairo) reprezintă o capitală a iudaismului talmudic cu care evreii din Occident țin legătura prin scrisori și călătorii³. Dar ce nevoie au ei să-l ia drept intermediar pe primul venit, un ins cu aspectul cel mai puțin

Note:

1. Raoul Glaber, III, 24 (p. 182).
2. Vezi A.-M. Edde, F. Micheau și C. Picard, *Communautes chretiennes.*-, p. 68.
3. A. Grabois, „Ecoles et structures sociales...”.

atrăgător cu puțință ? Cum ar putea el inspira încredere califului cu așa o înfățișare ? Desigur, relatarea se bazează pe un zvon, alimen-tîndu-se din tot ceea ce un anumit public este dispus să creadă, și nu din fapte dovedite. Știm însă foarte bine că strămoșii noștri „sălbatici" și „naivi" din secolul al XI-lea nu au fost singurii care au colportat asemenea zvonuri. Pseudo-minciuna se termină astfel:

...să înțeleagă bine că, dacă nu nimicește cît mai repede venerabila zidire a creștinilor, aceștia îi vor cotorpi regatul și-i vor lua puterea. Auzind una ca asta, prințul fu cuprins de minie și își trimise oamenii la Ierusalim să facă Templul una cu pămîntul. Ei merseră și-i împliniră porunca. Se căzniră chiar să sfarme bolta mormîntului cu ciocane de fier, ci în zadar¹.

Într-adevăr, creștinii cred de multă vreme în intervențiile divine împotriva profanatorilor. Gregoire de Tours relatează destule încă din secolul al VI-lea. Deși aici nu se află trupul lui Hristos precum cel al unui sfînt în groapa lui, mormîntul în care El s-a odihnit timp de două zile rămîne de o maximă sacralitate. Fanaticii prințului din Babilon recidivează totuși, atacîndu-l pe cel mai cavaler dintre sfinți:

De asemenea, nimiciră la Ramla biserica preafericitului martir Gheorghe, a cărui tărie băgase odinioară spaima în sarazini: se spune că cei care au intrat în ea au rămas pe dată fără vedere. După dărîmarea Templului, se vădi repede că această nelegiuire era urmarea păgubitoarelor uneltiri ale neamului evreiesc. Vestea se răspîndi în lumea întreagă și toți creștinii încuviințară decretul prin care evreii erau izgoniți pînă la ultimul din pămînturile și cetățile lor. Stîrnind ura, fură dar alungați. O seamă fură chiar uciși, alții înecați în rîuri ori executați în alt chip. Ba se găsiră și unii ce-și luară singuri viața într-un fel sau altul. După această dreaptă răzbunare, nu mai rămaseră decît puțini în lumea romană².

Raoul Glaber continuă detaliind măsurile decretate de episcopi: nici un creștin să nu se asocieze cu ei în afaceri, iar dacă un evreu se convertește, atunci să renunțe la orice obicei evreiesc. Ca întotdeauna în astfel de împrejurări, au loc convertiri silite sau simulate. Cît despre Robert, șerbul pelerin, acesta a fost prins, torturat și ars P^e rug la ordinul regelui Robert.

Note:

! Raoul Glaber, III, 24 (p. 182). ²- III, 24 (p. 184).

La fel ca decretul păcii lui Dumnezeu, și cel împotriva evreilor are nevoie de largul consimțământ al creștinilor. Trebuie așadar pregătit și întărit, ca și ele, prin propagandă. Analogia cu pacea lui Dumnezeu se vedește și prin caracterul precar al rezultatelor : după ce au stat departe timp de cinci ani, evreii se întorc. Până la urmă, furia creștinilor împotriva evreilor seamănă cu aceea a lui Dumnezeu față de ei înșiși, atunci când trimite asupra lor foametea: se domolește, într-adevăr, trebuie ca unii dintre ei să rămână în viață, și asta spre rușinea lor. Rămânerea în viață adevărește violența firii lor și dovedește că au vărsat sângele lui Hristos. Socotim că asta e pricina pentru care pronia dumnezeiască a potolit dușmănia creștinilor. Evreii avură atunci un răgaz¹.

Această teorie creștină a răgazului datează din Antichitatea târzie. Ea reprezintă exemplul tipic de raționament cu dublă țintă: pe de o parte, limitează persecuțiile, interzicând chiar uciderea evreilor în general; pe de altă parte, spune tot ce trebuie pentru ca ei să rămână la un statut ce le îngăduie creștinilor să-i persecute după bunul lor plac. Este expresia însăși a aservirii evreilor pe teritoriile creștine antice și medievale.

Înainte de a duce mai departe această analiză, să aruncăm o privire asupra celor spuse de Ademar de Chabannes în 1009 despre „criza inițială” a evreilor din Europa de Nord². Fiecare analizează lucrurile în mica sa lume, în cadrul orașelor și al diocезelor (la fel ca în cazul descoperirii ereziilor sau în cel al păcii lui Dumnezeu), într-o perioadă de secetă și de boli, Ademar și unchiul său au văzut pe cer un crucifix sîngerînd și vărsînd lacrimi, lucru pe care nu îl dezvăluie decît în cronică lui, după care continuă:

În anul acela, episcopul Audouin îi sili pe evreii din Limoges să se boteze. Prin lege, ei trebuiră fie să se creștineze, fie să părăsească cetatea. Vreme de o lună, episcopul le porunci învățaților creștini să-i combată pe evrei pentru a-i sili la credință; drept urmare, trei sau patru se creștinară. Grosul celorlalți se grăbiră să fugă cu femeile și copiii spre alte cetăți. Tot în anul acela, păgînii nimiciră mormîntul Domnului de la Ierusalim: lucrul se întîmplă pe 3 ale calendelor lui octombrie, an 1010 de la întrupare. Evreii din Occident trimiseseră

Note:

1. III, 25 (p. 186).

2. R. Chazan, „Inițial Crisis...”

în Orient o scrisoare prin care învinuiau pe creștini că strâng o armată apuseană împotriva sarazinilor. Acel Nabucodonosor al Babilonului de-i spun emir fu dar împins de sarazini să se mînie și porni mare prigoană împotriva creștinilor. Prin lege, de nu se învoia a se face sarazin, tot creștinul de sub stăpînirea lui își vedea avutul poprit ori i se lua viața. Se întîmplă deci ca nenumărați creștini să-și jertfească bunurile; totuși, nici unul nu muri pentru Hristos afară de patriarhul Ierusalimului, care pieri în chinuri, și de doi tineri, doi frați, din Egipt; acestora li se tăie capul, și de atunci încoace strălucesc prin multe minuni¹.

Prin Angouleme au trecut călugări refugiați de la muntele Sinai, și de la ei trebuie să dețină Ademar informațiile pe care ni le dă în continuare. Sfîntul Mormînt din Ierusalim, distrus „pentru păcatele noastre”, este cruțat de foc. La Betleem, o lumină fulgerătoare îi ucide pe cei care voiau să dărîme biserica Nașterii Domnului. Pe muntele Sinai, zece mii de sarazini înarmați nu izbutesc să ardă mănăstirea. Auzind de aceste minuni², regele Babilonului se pocă-iește; el deplînge, alături de poporul sarazin, toate cele făptuite împotriva creștinilor și poruncește reconstruirea Sfîntului Mormînt. Totuși, răzbunarea îi lovește: trei ani de foamete pe pămîntul sarazin și paloșul ucigaș al arabilor de care regele moare, cu pîntecele spintecat... Avem aici, să zicem așa, o istorie adaptată a domniei lui al-Hakim - calif fatimid al Egiptului (996-1021) și adversar al califatului de Bagdad -, cu frînturi de informații în care se amestecă adevărul și falsul, folosite pentru întocmirea unor relatări în acord cu paradigma răzbunării divine.

În relatarea lui Raoul Glaber, răzgîndirea sarazinilor i se datorează mamei, creștine, a prințului din Babilon. „Se spune chiar” că tatăl prințului era în taină creștin. Pelerinajul la Ierusalim reîncepe, o revărsare nemaivăzută de pelerini aducînd ofrande pentru reconstrucție.

Există în toate acestea o remarcabilă absență a ideii de cruciadă. Latența ei probabilă nu ni se dezvăluie decît indirect; atunci cînd Raoul Glaber inventează conținutul scrisorii trimise de evreei din Orleans prințului din Babilon, introduce și minciuna unui proiect creștin de atacare a islamului sau de apărare armată a creștinilor din Orient. Minciună sau adevăr secret? de asemenea, R.I. Moore, *La Persecution*..

Note:

* Cronica lui Ademar, III, 47 (p. 166).

2- Vezi în acest sens M. Canard, „La destruction de l'eglise...”.

în Occident, criza persecuțiilor antievreiești anunță pogromurile ce vor marca în 1096 plecarea anumitor cruciați, fără să aibă însă aceeași amploare. Măsurile antievreiești nu sînt cunoscute decît prin intermediul acestor doi cronicari: nu dispunem nici de acte sinodale, nici de canoane ale vreunui conciliu, și nici de vreo consemnare a controverselor iudeo-creștine. Totuși, o cronică evreiască menționează alungarea lui Israel de către rege și regină, unele măsuri ce ating orașele Le Mans sau Rouen, apoi exilul în Lorena și reîntoarcerea evreilor.

Ce sînt „evreii” pentru creștinii anului o mie ?

Despre sarazini, Galia nu știe cu adevărat decît un singur lucru: sînt un popor venit din exterior cu care trebuie să se războiască. Sarazinii fac martiri, însă miracolele îi pot împiedica, iar uneori te poți înțelege cu ei. Autorii noștri îi numesc păgîni (lucru pe care textele musulmane îl afirmă, la rîndul lor, despre creștini). Ei nu-i deosebesc aproape deloc de vikingi sau de ungurii dinainte de convertire: sarazinii sînt înainte de toate un *popor*, cu spațiul pe care îl stăpînește. Însăși exterioritatea lui scutește de orice cercetare asupra moravurilor sale exacte. În fond, sarazinii din *Cîntarea lui Roland* se poartă întocmai ca niște „feudali”, alternînd vicleniile și faptele de arme, doar că au idoli în loc de sfinți. Abia în secolul al XH-lea, abatele de la Cluny va voi să afle dacă islamul este o sectă creștină sau altceva și ce anume spune Coranul. Dușmănia dintre creștini și sarazini nu putea fi o ură religioasă veritabilă : nu se cunosc îndeajuns pentru așa ceva. Și chiar dacă s-ar cunoaște, cum va fi cazul mai tîrziu, ciocnirea dintre religiile lor nu ar fi neapărat frontală. Sarazinilor poți încerca să le smulgi teritorii și bogății. Lumea îi urăște mai curînd pentru ceea ce au decît pentru ceea ce sînt.

Într-adevăr, dacă urmărim axa centrală a istoriei (neglijînd oarecum diferitele concrețiuni din jurul ei), creștinismul și islamul apar ca două forme de respingere a iudaismului. Unul pare făcut pentru a ieși din el; celălalt, pentru a nu intra (nici în iudaism, nici în creștinism, care îi este anterior). Unul declară că depășește iudaismul prin transcendere ; celălalt, că îl abrogă revenind la ceea ce acesta a denaturat. Unul a transformat simbăta evreilor în ziua de duminică, j celălalt o devansează rugîndu-se vinerea. Rezultă de aici că gîndirea J creștină tinde permanent să manipuleze istoria, în timp ce, în cazul islamului, riscul ar fi mai curînd acela de a o nega. Otto al III-lea

de înțeles că ar fi un adevărat roman și subestimează o derivă de cel puțin cinci secole. Al-Hakim, dimpotrivă, nu vrea să recunoască nimic din tot ceea ce puterea sa datorează Romei: or, prin intermediul moștenirii administrative, el este în realitate la fel de apropiat de Roma ca și Otto al III-lea. Dacă s-ar cunoaște din punct de vedere ideologic, ei nu s-ar stingheri prea mult unul pe altul, deși amândoi sînt foarte înflăcărați susținători ai religiei lor... De altminteri, pentru majoritatea musulmanilor din Orient, plimbarea de duminică la mănăstirile creștine este plină de farmec, și la fel veghea din ajunul Paștelui pe malurile Nilului...

Relația cu evreii este mai tensionată. Bineînțeles, ei sînt urîți mai curînd pentru ceea ce au, dar și pentru ceea ce sînt. Creștinismul știe că mîntuirea vine de la ei, pretinde că i-a depășit, și totuși nu-i sînt absolut străini. Ei pot fi văzuți în mijlocul lumii creștine, unde religia lor este un scandal de *moravuri* - încă unul! Mozaismul constituie prin el însuși un „prost obicei”. El îl șochează pe creștinul zelos mai mult decît ar face-o ciocanul lui Thor sau chemarea unui muezin, adică elemente clar exterioare creștinismului. Dimpotrivă, ca tot ce murdărește, iudaismul perturbă distincția dintre interior și exterior. Creștinismul s-a născut din el, preluîndu-i textele fundamentale, însă nu și limba, riturile sau întreaga lege. îi cinstește în schimb pe Noe, Avraam și Moise. În 1008, este descoperit la Sens toiagul lui Moise - revendicat și de Constantinopole. Este un simbol al puterii sacerdotale, arhetipul cîrjelor pe care episcopii le înalță către cer în scenele păcii lui Dumnezeu ieșite din imaginația înfier-bîntată a pleșuvului nostru călugăr (Glaber). În același timp, mai ales în ceremoniile din Vinerea Mare, poporul lui Moise i se reproșează faptul de a fi deicid.

Căci vinerea creștină e dureroasă: în această zi, evreii l-au omorît pe Hristos. Cel puțin o dată pe an, emoția este puternică: în Vinerea Mare, comemorare a Răstignirii:

în zilele acelea, de Vinerea Mare, după adorarea crucii, Roma căzu pradă unui cutremur de pămînt și unei mari vijelii. Îndată după aceea, un evreu îi dădu de știre papei că, în același ceas, la sinagogă, evreii batjocoreau chipul Răstignitului. Papa Benedict cercetă degrabă faptul, care se adeveri. Cei ce săvîrșiseră nelegiuirea fură osîndiți la moarte. Neîntîrziat, furia vînturilor se domoli¹.

Note:

Cronica lui Adămar, III, 52 (p. 171).

Iarăși și iarăși, elementele se dezlănțuie din cauza păcatelor oamenilor, printr-o reacție cvasifizică! Aceasta însă deoarece în sinagogă se reface crima, la fel cum într-o biserică s-ar reface jertfa Dublă infamie, a evreilor magicieni și a evreului care îi denunță, îi trădează pe ai săi. Ademmar continuă:

în vremea aceea, Hugues, capelanul vicontelui de Rochechouart, merse la Toulouse de Paște împreună cu seniorul lui. Acolo pălmuie un evreu, cum e obiceiul la orice sărbătoare de Paște. Drept urmare, ochii și creierii din țeasta aceea vicleană săriră cît colo, pe pămînt. Mortul fu dus îndată din biserica Saint-Etienne la sinagoga evreilor, unde-l puseră în groapă¹.

De fapt, ce căuta victima într-o biserică creștină? Pare să nu fie vorba de un atentat, ci de un ceremonial bine organizat ce pune în scenă însuși statutul evreilor întinchipînd prin nenorocirile lor pedepsirea ucigașilor lui Dumnezeu. Poate că, în această poveste oripilantă, Ademmar vrea să vedem și mîna lui Dumnezeu, o răzbunare miraculoasă a Fiului Său. Ne aflăm în Galia meridională, vecină cu Spania, țară creștină în care o serie de canoane anti-evreiești au fost promulgate și aplicate începînd cu secolul al VII-lea vizigot în cadrul unui fel de concurență cu bizantinii și în legătură cu penitențele din Vinerea Mare.

Mai spre nord, în orașele Orleans și Sens despre care vorbește Raoul Glaber, antiudaismul anului 1009 este ceva nou. Un singur episod îl precedă cu puțin pe cel de mai sus. Este vorba despre o persecuție ce are loc la Mans în 992 - mai degrabă la Mans decît la Limoges, dacă e să corectăm cuvîntul ebraic cum vrea Robert Chazan. Într-adevăr, cronica din care aflăm despre ea este evreiască. Documentul este emoționant și totodată prețios întrucît ne confirmă trăsăturile și ciudățeniile antiudaismului. Un evreu renegat venit din Blois este în conflict cu membrii comunității din Mans, protejată de conte. Calomnia se sprijină pe reprezentarea ostilă, construită toată din prejudecăți și ficțiuni, pe care oamenii o pot avea despre evrei: „Au făurit o imagine a voastră (a contelui) din ceară și au străpuns-o de trei ori ca să vă nimicească. Întocmai cum străbunii lor au făcut cu Dumnezeul vostru”².

Note:

1. *Ibidem*.

2. Citat de R. Chazan,
„The Persecution...”, p. 220.

Iarăși ideea de vrăjitorie! Teama de a fi ucis prin manevre oculte, farmece și otrăviri, iată ce-i chinuie pe conți în regatul lui Jjugo Capet. Imediat ce un conte moare pe neașteptate sau în puterea vârstei, maleficiul răsare de sub pana lui Ademar de Chabannes ; de fiecare dată însă, el îl pune pe seama unor femei. La Mans, un cleric perorează în fața contelui pentru a-l face să renunțe la politica protecționistă față de evrei. Reluat și de alte voci creștine, el vrea chiar ca evreii să fie stârpiți din toate orașele... Cu toate acestea, în legătură cu crima ocultă se dispune un duel judiciar, iar cronica evreiască se oprește aici. Tot ce știm este că respectiva comunitate a depășit încercarea. Fără îndoială, cum se întâmplă adesea, duelul propus n-a mai avut loc: acuzarea trebuie să se fi înmuiat.

Cronica evreiască ne oferă o cheie esențială pentru analiza crizei din 1009. Comunitățile evreiești se bucură de o anumită trecere pe lângă conți și numără în rîndurile creștinilor atât prieteni, cât și dușmani. Dimpotrivă, cel care răspindește tot felul de zvonuri la Orleans și născoceste răutăcioasa poveste cu scrisoarea către prințul Babilonului este un grup de presiune antievreiesc. În treacăt, este spînzurat și nefericitul Robert, șerbul fugar - emblematic, probabil, pentru ascensiunile sociale nepopulare¹.

La Sens întîlnim atât transformarea lui Moise în patriarh creștin, cât și lupta pentru influență dintre arhiepiscop și conte. Raoul Glaber povestește descoperirea toiagului lui Moise în toiul „nemaivăzutei” recolte de relicve. Lucrul atrage pelerinii, îmbogățind orașul; de la bun început, domnește o atmosferă nesănătoasă. În acest moment, Raoul îi menționează pe evrei și influența lor asupra contelui Renard:

Om cu purtări mîrșave, nu pierdea nici un prilej să mînjească pe cît îi sta în putere cîntea Bisericii. Într-atît înlesnea obiceiurile necinstite ale evreilor, încît le porunca alor lui să-i zică „regele evreilor” -căci se numea Renard (trebuie să fie la mijloc un calambur care ne scapă). Mincinos în toate, era totodată viclean defăimător al credinței creștine. Drept care nu vădea nici o milă în sentințele împotriva nevoiașilor, alungind din inima lui orice urmă de omenie².

Exemplu lamentabil: executarea unui hoț vinerea, fără nici o îndurare din partea contelui. Osînditul este gata să promită că n-are

Note:

Vezi cazul lui Stabilis din *Miracles de saint Benoît*, VI, 2 (pp. 219-221).
Raoul Glaber, III, 20 (p. 176).

să mai fure, numai să i se lase viața. Renard nu-i îngăduie decît să se spovedească, după care pune să fie spînzurat, mînjind astfel prăz-nuirea suirii lui Iisus pe Cruce! Capitulariile din secolul al IX-lea nu interziceau sancțiunile în justiție decît duminica ; iată-ne acum într-o perioadă cînd cîștigă teren cultul închinat crucii și, o dată cu el, un tabu al zilei de vineri, care va fi preluat de răgazul lui Dumnezeu și care, pe de altă parte, poate cristaliza antiiudaismul. Să remarcăm, de asemenea, că nu a fost nevoie să se aștepte pacea lui Dumnezeu pentru ca hoția să fie aspru pedepsită.

La Sens a venit vremea ca cei drepti să stea liniștiți, iar cei răi să tremure! Renard iudaiza deci. Regele, care adesea îl mustrase pentru faptele-i rele, fu îndemnat să alipească principatul acestui oraș la domeniul său regal, căci așa ocară pentru sfînta credință nu trebuia lăsată să mai propășească. El se înduplecă și trimise o armată spre a-l izgoni pe Renard din Sens și a trece orașul sub oblăduirea sa. Trimișii săi veniră, luară orașul ucigînd pe mulți și îl arseră în mare parte. Ca însemnătate, prăpădul întrecu bunăstarea de care se bucurase Renard, dar o meritase pentru nelegiuirile lui¹.

Sîntem în 1015 și, la drept vorbind, Raoul Glaber exagerează înfrîngerea lui Renard. Din alte surse, știm că, în orașul Sens, regele a împărțit puterea între contele Renard și arhiepiscopul Lietry. Cu siguranță, cheia afacerii este o rivalitate cu acut caracter politic. Și dacă Renard ar fi prezentat pe nedrept ca dușman al credinței doar pentru a justifica o mobilizare împotriva lui ? Se convertise oare la iudaism? Probabil că nu. „A iudaiza” nu înseamnă asta, ci doar a te apropia prea mult de iudaism și de evrei, rămînînd în continuare creștin, a duce o politică protecționistă. Un secol mai tîrziu, zvonuri chiar mai precise îl vor lovi pe contele „iudaizant” Jean de Soissons. Dar, ca din întîmplare, și el este în plin conflict de putere cu episcopul. Diabolizați-vă adversarul politic, iudaizați-l, pînă la urmă tot va rămîne ceva! Fără îndoială, Renard și Jean au prins în jocul lor comunitățile evreiești pe care le protejau și pe ai căror membri îi puteau folosi în administrație, fără a merge însă pînă la a renega creștinismul.

De la *Anul o mie* al lui Georges Duby (1967) încoace, persecuția la care au fost supuși evreii în jurul anului 1009 a fost apropiată în

Note:

1. III, 23 (pp. 180-182).

mai multe rînduri de reprimarea ereziilor: ar fi avut loc atunci un întreg cortegiu de „acte purificatoare” ce se explică prin criza socială și prin climatul mai mult sau mai puțin „milenarist”. Este cunoscută violența grupurilor neliniștite și exaltate religioase împotriva minorităților, în 992 și 1009, orașele de pe teritoriul Galiilor se înrăiesc fiindcă le e teamă. Acest tip de raționament nu e însă deloc necesar. Dacă există acțiuni antiievreiești, acestea iau forma unor manevre orientate politic, și nu a unei dezlănțuiri populare. Din nefericire, ele se reproduc adeseori, în orice caz mult mai frecvent decît furtunile sociale reale sau presupuse. Să remarcăm de asemenea că teoria răgazului acordat iudaismului¹ este incompatibilă cu un sentiment de iminență a sfîrșitului vremurilor, întrucît acesta va fi marcat de convertirea tuturor evreilor. Este în schimb perfect compatibilă cu lipsa de mijloace a persecutorilor, care - în pofida formulelor lui Raoul ce vorbesc despre „întreaga lume” - nu pot declanșa decît crize locale și de scurtă durată, dată fiind incapacitatea lor de a antrena întreaga societate creștină. Antiudaismul anilor 992 și 1009 se dovedește, pînă la urmă, foarte punctual. El nu se trezește cu prilejul mării foamete din 1030-1032, cînd evreii ar fi putut totuși servi drept țapi ispășitori. Nici unul dintre decretelor conciliilor ținînd sau nu de pacea lui Dumnezeu nu ia (sau nu reia) măsurile drastice evocate de Raoul Glaber. În realitate, toate acestea nu au nimic de a face cu anul o mie sau cu pacea lui Dumnezeu propriu-zise. Trebuie să ne ferim să generalizăm în legătură cu o perioadă dată, să raportăm totul la unul și același factor - reprezentat, în cărțile unor istorici recenți, de o criză socială, de o voință de purificare.

Evenimentele din Sens sînt interpretate în sens (sic!) greșit de către Jean-Pierre Poly. Obsedat de terori și de criza socială, el susține că aici a avut loc, în jurul toaiagului lui Moise, o întîlnire între creștinismul înfricoșat și evreii mesianici. Cei din Sens s-ar fi apucat s’ă milenarizeze iudaic²... Nici o sursă nu spune însă așa ceva. Nu se discută cu doctorii evrei, ne spunea adineauri Ademar de Chabannes, decît „pentru a-i sili la credință”. Nu există decît două lucruri aici: afacerea toaiagului și polemica împotriva unui conte.

Note:

! Vezi *supra*, p. 210.

2- J.-P. Poly, „Le commencement et la fin...”.

într-un fel sau altul totuși, Raoul Glaber și Ademar de Chabannes prefigurează generalizarea abuzivă a istoricilor recenti. Și este inevitabil : amîndoi au o paradigmă providențialistă cu ajutorul căreia încearcă să unifice experiența evenimentelor din vremea lor. Vorbesc despre toate cam în aceeași manieră: răzbunări divine împotriva trădărilor și a sacrilegiilor etc. în același timp, ei ne-ar putea face să luăm drept strîns înlănțuite o serie de fapte (antiudaismul, erezia, pacea lui Dumnezeu) care nu au prea multe legături între ele.

Privindu-i mai îndeaproape, vom putea să le precizăm mai bine poziția față de evrei, lămurind-o. Neîndoielnic, acest „popor” le apare ca un corp oarecum străin în cadrul creștinismului, suspectat de legături cu lumi ostile lui. Propria lor cultură creștină este însă destul de apropiată de Vechiul Testament. Ceea ce nu face ca evreii să le devină mai simpatici, dar - să fim atenți - îi vaccinează contra excesului de intoleranță, împiedicîndu-i să reacționeze împotriva unor țapi ispășitori.

Într-adevăr, pentru acești autori creștini, Moise și Templul îi prefigurează pe Iisus și Biserica. Israel și regii lui, pedepsiți pentru păcatele lor și iertați de Dumnezeu, sînt francii regelui Robert, aquitanii ducelui Guillaume, romanii greci ai împăratului Vasile, englezii danezi ai regelui Cnut și, în fine, ungurii lui Ștefan. Biblia se naște într-o lume rurală, expusă unor calamități destul de asemănătoare cu cele care lovesc Europa postcarolingiană - cu cîteva transpoziții. Prin legi și prin îndemnul reformatoare ale unui Osea sau Ieremia, ale căror accente sînt reluate foarte firesc de către Guillaume de Volpiano, ea moralizează o societate pe care, de departe, o putem crede foarte asemănătoare cu „societatea feudală”¹. Pacea idealizată de Raoul Glaber ține de un creștinism al legii și al ritului ce nu se reduce în nici un caz la începutul Vechiului Testament, dar se apropie mult mai ușor și mai firesc de el decît creștinismul epocilor ulterioare. Or, în Vechiul Testament, plăgile sînt văzute ca un efect al păcatelor *noastre*, și nu al prezenței străinilor printre noi. Interpretarea „deuteronomistă” a nenorocirii conduce așadar la o reformă a moravurilor creștine, nu la persecuție. Pacea episcopilor este o formulă prea conformistă și prea biblică pentru a fi ucigașă a Celuilalt. Cruciada, apoi declinul instituțiilor păcii lui Dumnezeu sînt evenimentele ce vor însoți în secolul al XH-lea intensificarea persecuțiilor, precum și adevărate izbucniri adventiste sau milenariste.

Note:

1. Vezi *supra*, p. 196.

pînă atunci, în răgazul de după 1009, comunitățile evreiești din nordul Galiei dau mari gînditori, precum Rashi de Troyes (1040-1105), cărora gîndirea creștină din secolul al XH-lea le va rămîne îndatorată. Căci ea va ști să recunoască „partea de adevăr” deținută de evrei și să recepționeze cîteva mesaje.

Ereticii din Orleans

Dacă învinuirile ce li se aduc evreilor sînt grosolane și calomnioase, cel puțin nu avem nici o îndoială asupra naturii credinței și riturilor lor. În plus, persecuția din 1009 nu le-a afectat dinamismul, de la ei rămînîndu-ne cîteva texte. Nu același lucru se întîmplă cu ereticii, exterminați pe baza acuzației că ar fi cozi de topor în stare să doboare creștinismul din interior. Invectiva și prezentarea fragmentară îi copleșesc într-atît, încît ne este imposibil să le definim și să le înțelegem cum se cuvine doctrinele și comportamentele.

Raoul Glaber trece drept unul dintre cronicarii cei mai pătînitori și mai puțin informați¹ în ceea ce privește erezia clericilor din Orleans. De altfel, eticheta de epicurieni pe care le-o aplică nu este oare cea mai puțin potrivită dintre toate? Totuși, în multe privințe, el concordă cu alte surse, de aceea nu trebuie să-l dăm deoparte. Să plecăm chiar de la el, întrucît el reprezintă firul nostru călăuzitor în labirintul tenebroaselor afaceri ale vremurilor în care trăiește.

În cel de-al douăzeci și treilea² an de la împlinirea zisului mileniu, fu descoperită în orașul Orleans o erezie înverșunată și plină de trufie. În ascuns, sămînța pierzaniei zămisliase încă de mult o recoltă a răului, ținîndu-i legați pe mulți în orbirea ei. Pe cît se spune, această erezie atît de primejdioasă își avu începutul pe pămîntul Galiilor printr-o femeie venită din Italia. Era dăruită cu totul diavolului, ademenind pe cîți îi stătea în putință, nu numai oameni simpli și neciopliți, dar și mulțime de clerici socotiți prea învățați³.

De acesta dată, se presupune că răul vine din străinătate și, în plus, Printr-o femeie. Totul seamănă cu un zvon, chiar dacă, în alte părți⁴,

R.-H. Bautier, „L' Mresie d'Orleans...”, p. 74.

Tertio de vicesimo : unii traduc „ al șaptesprezecelea”. 1023 înseamnă o eroare de doar cîteva luni.

Note:

Raoul Glaber, III, 26 (p. 196).

IV, 5 (p. 230).

rolul femeii în răspîndirea ereziei pare foarte verosimil. Există ceva convențional și în aluzia directă - repede nuanțată - la u.n public simplu și necioplit. Acel „dar și” ne introduce însă în afacerea propriu-zisă, care duce la rug, pe 28 octombrie 1022, paisprezece clerici din Orleans. Un foc răzbunător în plus, însă mai puțin spectaculos decît de obicei: Dumnezeu nu a trebuit decît să-l inspire pe rege să-l aprindă, cu acordul „poporului”¹. Cei doi ereziarhi din fruntea victimelor sînt „Herbert” (sau mai curînd Etienne²) și Lisoie, amîndoi nobili și cultivați, primul dintre ei capelan și duhovnic al reginei Constance. Cîtă vreme lucrul rămase ascuns, se bucurară de toată prietenia regelui și a celor mari de la palat. Le venea deci lesne a înșela pe toți cîți le era cu puțință, adică pe cei cărora credința de obște le stăpînea duhul cu mai puțină tărie. încercară să-și răspîndească dăunătoarea învățătură și în acest oraș, și în cele din împrejurimi³.

Prozelitismul îi pierde. Raoul Glaber se pune de acord cu cronica monahului Paul de Chartres (aflată în sînul unui catastif mănăstiresc), afirmînd că ereticii din Orleans au fost denunțați de cineva din Rouen, un „preot cuminte”⁴ sau un cavaler vasal al ducelui Richard al II-lea⁵ și totodată rudă cu el. Versiunea lui Paul este la fel de palpitantă precum un roman de spionaj : Herfast este însărcinat de un canonic din Chartres cu o adevărată misiune de infiltrare. Pericolul este însă considerabil. Pericol mai cu seamă supranatural, căci cum să te împotrivești pulberii magice, otrăvii smintitoare a ereticilor ? Herfast se împartășește înainte de a pleca în misiune, pe care o îndeplinește sub semnul crucii și repetînd de cîte ori poate *Deo gratias*. De aceea, acțiunea este încununată de succes. Ducele Richard al II-lea îl avertizează pe „mult înțeleptul și drept-credinciosul” rege Robert⁶ că regatul îi este ros de o boală ascunsă, începută la porunca acestuia și condusă de o serie de prelați și laici, o anchetă în rîndurile clerului are drept rezultat mărturisirea publică de către Lisoie și „Herbert” a ereziei lor⁷.

Note:

1. III, 31 (p. 200).
2. *Vie de Gauzlin*, 56 (p. 98).
3. Raoul Glaber, III, 26 (p. 188).
4. *Ibidem*.
5. Paul de Chartres, p. 109. Mai tîrziu, el va deveni călugăr la Saint-Pie
6. Raoul Glaber, III, 26 (p. 188).
7. în relatarea monahului Paul, ei sînt implicați alături de Herfast într-proces

destul de anevoios : Paul de Chartres, pp. 112-113.

Cei doi nu sînt lipsiți nici de curaj, nici de credință. Potrivit călugărului Paul, ei preferă cărților sfinte ceea ce Sfîntul Duh, după spusele lor, le-a scris în inimi. Potrivit lui Raoul Glaber, sînt convinși că focul îi va cruța: pentru ei, rugul va fi un fel de ordalie a sfințeniei, o probă prin care se vor impune în fața lumii. Cu toate acestea, supliciul le smulge mărtusirea legăturii cu diavolul: nu oricine poate fi martir. Ei simt suferința, care îi zdrobește. Iată-i deci sortiți focului veșnic al iadului de blasfemia lor. După care, credința catolică strălucește mai viu. S-ar zice că moartea celor doi îi înapoiază luminii pe care o pîngăreau deplina ei puritate.

Ce cunoaștem însă despre doctrina lor? Simple fragmente sau imaginea pe care ne-o oferă unele critici ori profesii de credință adverse. Există și alte cîteva dosare de erezii ale anului o mie : cele din Arras și Monforte (Piemont) sau însemnările lui Ademar de Chabannes despre „manihei” din Aquitania și din „lumea întreagă”, în ce măsură doctrinele acestor „secte”, mici grupuri sau rețele se suprapun între ele ? Tonul general este pretutindeni asemănător, nu însă fără anumite variante. Pe de altă parte, trebuie oare ca în acești eretici din prima jumătate a secolului al XI-lea să-i vedem deja pe cathari sau pe predecesorii lor direcți ? Eticheta de „manihei” ne îndeamnă să o facem, ea fiindu-i specifică însă numai lui Ademar de Chabannes¹.

Potrivit spuselor lui Raoul Glaber, ereticii din Orleans nu acceptă ceea ce se afirmă despre „unitatea și Treimea dumnezeiască” în Noul și Vechiul Testament, bizuindu-se pe semne și minuni. Pe deasupra, spuneau că cerul și pămîntul au fost dintotdeauna cum le vedem, fără nici un ziditor întru începuturi. Ca toți ereticii, băteau cîmpii, lătrînd precum dinii. După o lacună, textul continuă:

Semănau totuși cu ereticii epicurieni, crezînd ei că nu te pîndește nici o răzbunare cînd te-ai dedat cu totul plăcerilor. În ochii lor, toată fapta creștinească evlavioasă și dreaptă de la care ai putea aștepta răsplată veșnică nu era decît chin zadarnic².

Din fericire, mulți le-au combătut erorile. La rîndul lui, Raoul Glaber ? face și el, pe larg, apărînd creația divină și locul pe care îl ocupă itruparea într-un plan al lui Dumnezeu de restaurare a omului.

Note:

Cronica lui Ademar, III, 49 (p. 170); vezi *infra*, p. 409. R Glaber, III, 27 (p. 190).

Peste doctrinele eretice, Raoul trece totuși puțin cam repede. Andre de Fleury ne spune mai multe despre acest subiect în biografia pe care o scrie pentru abatele și arhiepiscopul Giuzlin¹. El precizează, printre altele, că ereticii nu erau ușor de dat în vileag: Se prefăceau a crede în Treimea și unimea dumnezeiască, cum și că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut trup. Ci era minciună, întrucât tăgăduiau că cei botezați pot să primească Sfântul Duh prin botez, iar după un păcat de moarte să fie iertați în vreun fel. Socoteau punerea mâinilor lipsită de orice însemnătate². Nu credeau nici în Biserică, nici că acest cuvânt numește deopotrivă ceea ce cuprinde și ceea ce este cuprins³. După ei, nu trebuia căsătorie cu binecuvântare, ci fiecare să-și ia femeie cum voiește. Pentru ei, nici un episcop nu poate rîndui preot prin liturghia ce se obișnuiește, neavînd darul Sfîntului Duh. Ziceau că au o mamă asemenea cu a Fiului lui Dumnezeu, în vreme ce această femeie nu poate fi asemuită cu nici una dinainte ori de după ea⁴. Din altă sursă⁵, aflăm că refuzau să mănînce carne. Oricît de părtinitor, raportul lui Raoul Glaber nu este fals. Atît călugării de la Fleury, cît și cel din Chartres⁶ ne confirmă că este atacată Creația și, imediat după ea, întruparea. Erezia din Orleans, apropiată prin aceasta de cele din Arras⁷ și Monforte⁸, se caracterizează mai ales printr-o respingere a disciplinei sacramentale a Bisericii oficiale. Nici botezul, nici hirotonisirea nu au vreo valoare; există o voință de a opune instituției clericale un creștinism mai harismatic, inspirat în chip nemijlocit de Sfîntul Duh. La urma

Note:

1. Acest frate (bastard) al regelui Robert a luat cu sine cei mai învățați călugări ai mănăstirii Fleury și a venit cu ei la sinodul antieretic de la Orleans. *Vie de Gauzlin*, 56 (p. 98).
2. Confirmarea. R.-H. Bautier greșește, după părerea mea, găsind aici o contradicție cu cele afirmate de Paul de Chartres.
3. Probabil aluzie la un interogatoriu la care ereticii au folosit un subterfugiu. Ei credeau doar în existența efectivă a clădirii, asemenea cu aceea a unei mese ori a unui scaun.
4. *Vie de Gauzlin*, 56 (p. 98).
5. R.-H. Bautier, „L'heresie...”, p. 72 (scrisoare a lui Jean de Ripoll)-
6. Paul de Chartres, p. 111.
7. Vezi *intra*, pp. 527-528.
8. Raoul Glaber, IV, 5 (pp. 231-233); vezi H. Taviani, „Naissance d'une heresie...”.
urmei, dogmele smintitoare sau tăgăduirile nimicitoare nu sînt decît expresia

unei neliniști de natură morală, a unei pierderi a încrederii în clerul tradițional. Confirmarea, căsătoria, nimic nu rezistă, și ne vine greu să ne închipuim euharistia rămânând intactă o dată ce Hristos n-a avut trup. Raoul Glaber îi completează în mod util pe călugării de la Fleury, arătând că erezia a pus în discuție socotirea faptelor bune și a celor rele. Vedem limpede că, în acest fel, acțiunile și deci disciplina penitențială sînt anulate.

Puțin mai târziu, atunci cînd monahul Paul de Chartres istorisește aventura lui Herfast, tradiția pe care se bazează merge încă în același sens. Ca și Andre, el vorbește despre ereticii care le revelau adeptilor ceea ce Sfînta Scriptură ascundea sau spunea în cuvinte învăluite -căci ei, înzestrați de Sfîntul Duh, știau să o interpreteze mai bine decît Biserica. Nu sîntem surprinși să aflăm că ereticii refuză să implore sfinți, martiri sau mărturisitori. Agentul secret Herfast află însă și altele despre obiceiurile lor. La ei, punerea mîinilor șterge orice păcat, pregătește pentru viziuni angelice și transformă neofitul într-un tovarăș al îngerilor, care de acum înainte îl poartă pe aripi și-l hrănesc. Secta are propria pîine cerească, pe care o vede, neîndoielnic, asemenea „pîinii vieții” din *Evangelhie*, dar Herfast pretinde că a pătruns funestul ei secret: în nopți anume, se strîngeau în casa lor obișnuită. În mînă, fiecare ținea o luminare. Psalmodiau numele demonilor ca și cum ar fi rostit o litanie. Și deodată vedeau pogorînd în mijlocul lor un demon, în chip de dihanie. Cum zăreau această nălucire, cum stingeau luminile, iar fiecare lua și supunea prima femeie ce-i cădea în mînă, fără să ia seama la păcat. Mamă, soră ori călugăriță, nu le păsa: era în numele sfințeniei și religiei, gîndeau ei. Dacă din această mîrșavă împerechere se naștea vreun copil, după opt zile, făceau un foc mare în mijloc și jertfeau aidoma vechilor păgîni: copilul era ars. Cenușa era adunată și ținută cu aceeași evlavie pe care religia creștină o păstrează pentru trupul lui Hristos. O dădeau apoi ca împărtaşanie celor aflați pe patul morții¹.

Firește, cei care mănîncă din această pîine nu mai scapă din "rațele ereziei! Iată - trebuie să o spunem - o formidabilă născocire ! Niște clerici învățați, vestiți pentru rigorismul lor moral, au Putut să se dedea în taină incesturilor celor mai grave ? Falsa acuzație

de crimă rituală și infanticid i-a dus la martiriu pe creștinii din Lyon pe vremea împăratului Commodus (192). Iat-o acum proferată de o societate creștină împotriva propriilor disidenți, pentru ca, mai târziu (în cea de-a doua jumătate a secolului al XH-lea), să ducă la înecarea evreilor din Blois. Nu e de ajuns însă ca zvonul să fie dezmințit. Se cuvine să-l deciptăm și să avansăm ipoteze referitoare la ceea ce este pură invenție și ceea ce deformează cuvintele sau riturile. Ideea de orgie nocturnă vine în continuarea acuzației de *epicurism*. Lansată de Raoul Glaber, aceasta li se aplică în fapt tuturor celor care nu sînt de acord ca religia să hotărască în chestiunile sexuale¹. Totodată, e posibil ca ea să rezulte din refuzul eretic al disciplinei penitențiale. În realitate, ereticii recunosc că sînt păcătoși, caută iertarea lui Dumnezeu, dar nu se încred în clerul obișnuit, în. tainele și penitențele acestuia. Își au propriile asceze : nu consumă carne și, fără îndoială, insistă puternic asupra virginității, refuzînd căsătoria (prin urmare, Fecioara Măria² nu reprezintă o figură extraordinară). Detractorii afirmă însă despre ei că dacă refuză penitența tarifată este pentru că le lipsește complet simțul binelui și al răului, pentru că se bălăcesc în păcat. Totuși, în gînd, adversarul fascinat se bălăcește și el preț de o clipă alături de ei, încalcînd cuvîntul de ordine anti-incest ce caracterizează în această perioadă reforma moravurilor (pînă acolo încît regele nu poate trăi cu fiica verișoarei sale primare). Că erezia constă într-un cult închinat demonilor nu trebuie să ne surprindă. Este sentința tipică dată de creștinism pentru tot ceea ce diferă de el - iudaism, islam sau păgînism. Erezia nu e decît unul dintre numeroasele cazuri de alienare și posedare diabolică, iar răspîndirea ei în taină de către femei sau străini, deseori evocată în paginile operei lui Raoul Glaber, este tot ce poate fi mai vrednic de crezare. Ademar de Chabannes se apropie chiar mai mult de relatarea monahului Paul: după el, pretutindeni scoate capul sau este descoperită aceeași „hidră a ereziei". La mijloc e un complot, o magie! un înșelător din rîndurile poporului a răspîndit între Orleans și Toulouse praf din trup de copil mort, otrava ce te preschimbă în maniheu. Această pulbere obținută din trup omenesc, această împărtășanie pentru muribunzi, reprezintă, evident, un fel de euharistie de-a-ndoașelea, diabolică. Lui Herfast, trupul lui Hristos nu-i servește

Note:

1. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge...*, pp. 211-220.
2. De altfel, în anii 1000-1033, pietatea marială este relativ redusă.

oare drept antidot ? Iar laicii anului o mie nu se împărtășeau doar în caz de primejdie, mai cu seamă la apropierea morții ?

Ne putem întreba dacă toate aceste texte ne aduc multe informații valabile asupra ereziei de la Orleans. Găsim în ele și altceva decât construirea imaginară de către detractorii ei a unei religii inverse față de a lor ? Problema e următoarea: de vreme ce sînt niște creștini disidenți, acești eretici trebuie că rămîn destul de impregnați de creștinism. Numai adversarii lor îi socotesc prefăcuți și îi descriu ca pe niște șerpi lunecoși, greu de prins atunci cînd se ascund îndărătul Sfintei Scripturi. Dar ceea ce ascund ei și îi surprinde pe detractorii lor nu este oare mai curînd o interpretare disidentă, mai dătătoare de fiori pentru episcopii și călugării conformiști de la 1022 decît pentru filologia și istoria din zilele noastre ? în virtutea acesteia, ei resping doctrinele și disciplinele creștine adăugate mai tîrziu Noului Testament. Dacă ar fi să ne limităm la cele două puncte evidențiate de Raoul Glaber¹: se găsește cumva dogma Treimii în paginile Bibliei, definită abia la conciliul de la Niceea (321) și avînd nevoie de multă vreme pentru a se impune ? Cît privește sistemul penitențial, respins de cei precum Deodat, Herbert-Etienne, Lisoie și mulți alții, el nu a început să se dezvolte decît în secolul al VI-lea.

Ipoteze asupra unei disidențe

Abundentă, bibliografia recentă a acestor erezii suscită ironia unora: atîtea comentarii pentru atît de puține surse ? E cu neputință să le discutăm aici toate aspectele, dar iarăși cu neputință să nu intrăm în anumite dezbateri. Într-adevăr, descoperirea și reprimarea ereziilor din jurul anului o mie constituie o noutate în raport cu cele patru secole precedente, probabil o rămășiță a Antichității tîrzii. Putem numi toate acestea o „mutație a anului o mie” - și e adevărat că, o dată cu cel de-al doilea mileniu, începe o fază a istoriei creștine marcată de prezența insistentă a disidențelor „sectare”. Pe cele din anii 1000 (Leutard), 1022 (Orleans), 1023 (Arras) și 1027 (Monforte), Jean-Pierre Poly și Eric Bournazel au vrut să le pună în legătură cu criza socială a feudalizării². Nu se știe oare că, în Evul Mediu,

Note:

*• Vezi *supra*, p. 193.

2- *La Mutation feodale...*, p. 444. în ceea ce-l privește pe Georges Duby (*Les Trois Ordres*, pp. 162-163), acesta vede în ea, alături de reforma monastică și pacea lui Dumnezeu, „cel mai neliniștitor” dintre cele trei valori ale „mareei ce urcă dinspre sud”; acum, ar avea loc amplă mișcări anticarolingiene.

protestul social se exprimă printr-o contestare religioasă ? De aici, joncțiunea ipotetică a ereziei cu pacea lui Dumnezeu, prima tinzînd să se strecoare în sînul celei de-a doua în cursul inilor 1020. De altminteri, nu exista oare în amîndouă același elan milenarist ?

Ce-i drept, puțin după 1018, Ademar de Chabannes vede apărînd în Aquitania acei „manihei”, amăgitori ai poporului, oameni prefăcuți, adevărați „înaîntemergători ai lui Antihrist”¹. Să fim însă cu băgare de seamă la această expresie: ea nu vrea să spună că acei oameni erau milenariști, aducînd cu ei „înfricoșătoarea speranță” a frămîntărilor și a milenium-ului. Sintagma indică doar că modul lor de a amăgi, prefăcîndu-se a fi „asemenea unor călugări” și practicînd desfrîul între ei, este un procedeu demn de Antihrist, pentru care aceștia reprezintă o prefigurare mai mult sau mai puțin depărtată, nu avangarda imediată. În orice caz, Ademar de Chabannes nu s-ar gîndi la anul o mie - iar ereticii din Orleans chiar mai puțin decît el -dacă nu ar crede în întrupare.

Apoi, nu este foarte evident că ereziile ar materializa un protest social. În primul rînd, ele nu sînt decît niște fenomene punctuale. Nu trebuie să ne încredem în diagnosticele alarmiste care semnaleză că ereziile au îmbolnăvit întreaga lume pentru a grăbi pedepsirea lor. Cea din Orleans face parte și ea din aceste evenimente anormale, spectaculoase, care oferă cronicilor material de discuție. Să fi existat și alte afaceri de care să nu avem știre ? E foarte îndoielnic. Erezia nu are nimic care să o asemene cu o forță omniprezentă, cu un; răspuns pe măsura pretinsei crize a feudalizării. Adesea, ea este urbană și cultivată, cum se întîmplă și la Orleans; niciodată nu (n vedem excluzîndu-i pe membrii clasei nobile, fie ei clerici sau cavaleri. Poziția ei este, poate, ostilă unui anumit sacerdoțiu, însă nu și cavaleriei, sau nu în mod direct. La modul general, intenția ei subversivă, chiar și pe plan religios, nu este cumva exagerată prin înfierări și prezentări ostile ? Adversarii o denunță ca tulburătoare a întregii rînduiei a lumii și religiei, ceea ce probabil că și este într-o anumită măsură - neîndoielnic însă, fără a vrea să Fie. Este defăimată, arătîndu-se că duce la consecințe radicale : elimină Treimea,

Note:

1. Cronica lui Ademar, III, 49 (p. 170); vezi folosirea cuvîntului „antihrist” la Trosly încă din 909 : *supra*, p. 65, nota 1.

pe Creator, întruparea și Judecata de Apoi. Dar oare proclamă ea sentințe fără apel în toate aceste priveri ?

Spiritul modern deosebește adesea erezia morală de cea dogmatică. Și totuși, ce dezbateri dogmatică este lipsită de implicații morale și sociale ? Nu încapă îndoială că ereticii sînt niște creștini, laici sau clerici, care nu pot suferi plata tainelor. Ei îi aud pe reformatorii moravurilor acuzînd preoți că sînt desfrînați și ucigași, episcopi că sînt trădători și încătușați de „erezia simoniacă”...

După toate acestea, cum să mai aibă neștirbită încredere în taine? De asemenea, ce să mai creadă despre obiceiul înaltului cler de a-i lipsi de ele, prin excomunicare, pe unii creștini, și încă pentru motive atît de puțin spirituale precum un conflict iscat între vecini sau stîrmit de o moștenire? Ori, mai curînd, despre obișnuința lui de a arunca blesteme sfărîtoare împotriva unor urmași ai biblicilor Datan, Abiron sau Iuda, iertîndu-i apoi de fiecare dată, pactizînd cu ei. între timp, șerbii lor au avut copii morți la naștere și lipsiți de botez. Nu cumva tocmai iertarea prea ușoară pe care o îngăduie disciplina penitențială și harul sacramental împiedică societatea să aibă moravuri mai creștine, cît de cît evanghelice ? Metoda lui Foulques Nerra - alternarea regulată a păcatelor și penitențelor - îi șochează pe exigenții canonici din Orleans... Poate că le-ar plăcea să nu-i mai „treacă cu vederea”, unul după altul, toate păcatele de moarte.

Așa încît nimic nu se opune mai mult metodelor conformiste ale păcii lui Dumnezeu (a episcopilor) decît acest gen de erezie. Dacă, după cît se pare, ea refuză cultul sfinților, la ce vor mai fi bune moaștele lor ? Dacă îi discreditează pe episcopi în ceea ce privește rînduirea preoților, va accepta ea oare ca aceștia să se pună în fruntea ligilor diocesane constituite prin jurămint ? De altminteri, în *Evanghelie* putem găsi dubla reprobare a jurămintului și a recurgerii •a arme... Un anticonformism creștin, un evanghelist se situează deci la antipodii acestei „păci a lui Dumnezeu” care nu are prea mult de-a face cu Fericirile.

Pînă de curînd, anumiți istorici ai acestor episoade tindeau să vadă 'i ele un anumit catharism în stare embrionară. în prezent, lumea se Crește de asemenea diagnostic rapid și caută să-i caracterizeze mai Precis pe ereticii din Orleans sau de aiurea. Se scoate în evidență "a ptul că taxarea lor drept „manihei” este inexactă, pur livrescă. Ademar de Chabannes a găsit acest cuvînt în unele texte vechi, Printre care și cele ale sfîntului Augustin. în anii 990, profesiunea

de credință a lui Gerbert condamnă maniheismul *înainte* ca existența „maniheilor” să fie remarcată, deoarece ea reia o formulă mai veche¹. Autorii noștri citesc cărți în loc să asculte spusele oamenilor.

Fie. După câte putem ști despre ei, ereticii noștri nu sînt manihei întru totul, și nu sînt mai apropiați nici de Epicur. Sînt prea creștini pentru așa ceva și cred prea mult în Sfîntul Duh. Totuși, respingînd Creația și întruparea, ei realizează, probabil, o antinomie prea puternică între spiritual și carnal. În cazul lor, cîteodată nimic nu dovedește o tendință milenaristă (lumea lor încreată nu are sfîrșit), alteori o anumită înclinație către maniheism este imposibil de exclus.

Chiar prin aceasta însă, îi găsim relativ apropiați de catharism. Căci acesta din urmă nu este nicicum ceea ce pretinde o anumită mitologie modernă, după cum nu este nici o religie orientală anticreștină importată pe ascuns în Europa secolului al XII-lea sau un maniheism în sensul strict al cuvîntului². În dosarele catharismului, occitan sau nu, mii de capcane îl pîndesc pe istoricul care vrea să discearnă adevărul de fals și să-i vadă pe eretici altfel decît prin ochii inchizitorilor, atunci cînd nu-i are decît pe aceștia sau aproape... Or, cît privește zisele capcane, am apucat deja să le mirosim. Călătoria episcopului Bogomil și presupusul conciliu din 1168 constituie o legendă destul de apropiată de cea a femeii demoniace venite din Italia sau a vrăjitorului din Perigord. La fel ca și ereticii din deceniul 1020, catharii nu sînt o masă populară, ci aparțin mai. degrabă elitei. Ca și ei, au un anumit număr de teme și de practici structurate în jurul contestării celui mai „înaintat” creștinism oficial - mergînd deci în mod necesar *împreună cu el* și *împotriva lui*.

Împreună cu el, ereticii din secolele al XI-lea și al XII-lea tind către ascetism; împotriva lui, ei se îndepărtează, neîndoielnic, de tradiția Bisericii, chiar dacă în felul acesta se alătură anumitor poziții ale vechilor secte creștine. Unele teme purtătoare ale catharismului (sau catharismelor) sînt apropiate de ceea ce întrezărim la Orleans sau este combătut la Arras. Să fi existat deja o idee prefigurînd catharismul în reticența celor din Orleans față de o creație materială înfăptuită de Dumnezeu sau față de Judecata de Apoi ? Mai mult decît atît, față de întruparea lui Iisus ?

Împotriva unor astfel de considerații, Raoul Glaber face o preafrumoasă expunere impregnată de platonism despre o lume în care

Note:

1. P. Riche, *Gerbert d'Auriac...*, p. 140.

2. H.-C. Puech, „Catharisme et bogomilisme...”

fiecare faptură trebuie să rămână la locul ei¹. A te abate de la calea ta înseamnă a isca dezordine, lucru spre care omul este mai înclinat decât alte fapte. Este nevoie deci de avertismentele miraculoase ale lui Dumnezeu pentru a-l pune pe drumul spre îndreptare, care îl duce spre mai multă asemănare cu Creatorul lui². Cel mai important dintre aceste avertismente este întruparea : la Raoul Glaber, Hristos este Dumnezeu ce-și dăruiește chipul lumii ca pe un puternic simbol, un model a ceea ce omul trebuie să fie, restaurat, ameliorat. Călugărul Paul pune pe seama episcopului Guerin de Beauvais, însărcinat să-i mustre pe ereticii din Orleans (1022), un discurs asemănător despre Pătimirea lui Hristos (al cărui nume, Iisus, rămâne puțin folosit): „El a suferit în omenescul Lui pentru izbăvirea noastră și a înviat întru dumnezeirea Lui, ceea ce înseamnă că ne învață și pe noi să înviem îndreptându-ne”³.

Astfel de idei despre întrupare și Pătimire, exprimate la împlinirea a o mie de ani de la aceste evenimente, nu sînt eretice, ci comportă unele accente specifice, diferite de cele ale unui creștinism mai recent. Acest Hristos este încă cel al Antichității tîrzii, emoționînd tot atît sau chiar mai mult prin însuși faptul întrupării decât prin suferințele Pătimirii Sale. Are în el ceva platonician, venind oarecum pentru a deștepta divinul ascuns în om. E un Hristos paradigmatic, ale cărui întrupare și patimi rămîn destul de puțin carnale. Mai degrabă decât suferind, chipul Lui de pe crucifix este de o umanitate idealizată. În acest sens, ne putem da seama cît sînt de apropiați intelectualii eretici de cei care, creștini „înaintați”, îi reduc la tăcere și îi sortesc diavolului. Și unii, și ceilalți ies din aceleași școli, fiind în dezacord în sînul aceleiași problematici⁴. Cuvîntul de ordine este efortul individual de „îmbunătățire” - termen pe care catharii îl vor folosi și ei. Împotriva lor va fi reluată acea acuzație de epicurianism adusă de Raoul Glaber ereticilor din Orleans (și care, în realitate, corespunde propriei și întimei sale tentații⁵). Nimic uimitor în toate

Note:

1- Raoul Glaber, III, 28-30 (pp. 192-200).

2- III, 29 (p. 194).

3- Paul de Chartres, p.114.

4- O expresie a lui Raoul Glaber referitoare la „ceea ce pune Sfîntul Duh în inimile noastre” din înțelepciunea Scripturii (V, 10, p. 286) nu este oare aproape echivalentă cu însuși sloganul ereziei, așa cum ni-l prezintă Paul de Chartres ?

Vezi *supra*, p. 202.

acestea. Căci erezia cathară nu este un maniheism importat din Răsărit, ci un creștinism apusean disident¹.

Totuși, erezia cathară și cea a anului o mie trebuie văzute fiecare în propria-i diversitate, ambele fiind erezii complexe. În plus, nu avem nici o dovadă că prima s-ar trage din a doua. Este mai plauzibil că aceeași cauză a produs aceleași efecte și într-un caz, și în celălalt: punctele nevralgice atacate de disidență nu se vor fi schimbat.

Robert-Henri Bautier pune în evidență aspecte esențiale ale afacerii din Orleans. Primul este acela că dezbaterile teologice și morale sînt generate de însuși dinamismul studiilor. Unele dintre controversele secolului al IX-lea se reaprind. Scumpă marelui Ioan Scot Eriugena, ideea unei filosofii și a unei teologii ce înaintază mîna-n mîna face furori. Cu riscul, prezent întotdeauna în cazul studiilor avansate, ca studenții - și încă mai mult profesorii - să fie cuprinși de oarece „fudulie”² ... Cel de-al doilea aspect esențial este duritatea luptei politice dintre rege și contele de Blois, precum și a competiției din sînul înaltului cler al orașelor asupra cărora au influență și unul, și celălalt. Dacă vrei să-ți înfunzi un rival ori un dușman, poți să-l acuzi de omor sau de trădare, dar și de simonie -climatul reformei neocarolingiene e cum nu se poate mai potrivit, în fine, poți să-l învinuiești că „gîndește rău despre Dumnezeu”, învățatul Odorannus de Sens a încercat-o pe pielea lui. Nu este singurul dintre prietenii reginei Constance care a suferit șocul unei asemenea acuzații.

Afacerea din Orleans are, indiscutabil, o țintă politică, și anume manipularea unei rețele favorabile lui Eudes de Blois în folosul episcopului Oudri, pe care acest conte îl va impune orașului Orleans, și împotriva episcopului Thierry, omul regelui Robert, doborât chiar în timpul procesului intentat ereziei. Biata regină Constance ! Anturajul ei este iarăși atacat. Altădată, motivul erau frumoșii cavaleri veniți din sud, de o irezistibilă eleganță; acum - capelanii ei, ale căror dogme fac ravagii. Și iat-o pe ea însăși, dacă e să-l credem pe monahul Paul, scoțîndu-i un ochi fostului ei duhovnic - fără îndoială, pentru a se demarca mai clar de el.

Note:

1. I-am putea aminti aici și pe petrobrusienii din secolul al XII-lea: D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure...*, pp. 103-153.
2. Raoul Glaber, III, 14 (p. 164).

Afacerea, de un mare răsunet în lumea bună, are însă prea puțin de-a face cu un cataclism social sau religios, plasându-se în afara tuturor „anilor o mie” inventați mai târziu fie de Raoul Glaber, fie de istorici mai recenti.

Cuvinte despre împărtășanie

Nu înseamnă să ne abatem din drum dacă vom zăbovi pentru o clipă asupra arhiepiscopului Lietry de Sens¹, disculpându-l de erezia pe care i-o atribuie Robert-Henri Bautier... Să fie vorba cu adevărat despre o contestare a prezenței reale în cazul evocat de către Helgaud de Fleury, biograful regelui ? Iată cum traduc eu fragmentul:

Era un episcop care nu gădea bine teologicește și care, pentru anume pricini, voia să se dezvinovătească prin trupul Domnului nostru Iisus Hristos. Regele, iubitor al binelui, găsi lucrul nevrednic și îi scrisese acestea: „Ai faimă de învățat, ci nu se vede strălucind în tine lumina înțelepciunii. Drept aceea, mă întreb : au cum cutezi tu să ceri a îndura încercarea prin trupul și sîngele Domnului pentru faptele-ți prea nedrepte ca diriguitor și pentru pizma cu care ai urmărit pe șerbii lui Dumnezeu ?² împărtășind, preotul spune: «Fie ca trupul Domnului nostru Iisus Hristos să-ți fie spre izbăvirea sufletului și trupului». Iar tu, cu gura ta nesăbuită și necurată, te încumeți a zice: «De ești vrednic, primește-l ! ». Cînd în fapt nimeni nu-i vrednic... Au cum poți tu da frămîntările trupului dumnezeirii și dureroasa slăbiciune omenească firii celei dumnezeiești ? ". Buzuindu-se pe credința în Domnul, acest principe statornic întru Dumnezeu îi mai spuse: „Trebuie să te lepezi. Altminteri scos vei fi din scaunul de episcop, osîndit laolaltă cu cei ce au spus Domnului: «Du-te de la noi!» și despărțit de cei pentru care s-a zis: «Apropiați-vă de Dumnezeu și El se va apropia de voi»". Astfel de cuvinte fură pentru prelat de folos dojana. Mustrat de bunul și evlaviosul rege, tăcu milc și încetă a mai propovădui dogma vicleană, potrivnică la tot binele, ce se răspîndea pe-atunci în lume³. Episodul ar putea foarte bine să fie strîns legat de erezia din Orleans, care l-ar fi corupt așadar pînă și pe arhiepiscopul de Sens,

Note:

* Sau Lhery, eponimul lui Montlhery.

* Călugării.

³- Helgaud, 6 (pp. 64-66).

foarte devotat regelui, și l-ar fi obligat pe acesta din urmă - fost tovarăș de studii cu el la Reims - să-l admonesteze.

Atenție totuși: aici, regele nu este pe cale să-l învețe pe un episcop ce înseamnă euharistia, nu ia partea prezenței reale a lui Dumnezeu în ea¹, ci intervine într-o problemă esențialmente judiciară. Arhiepiscopul este în proces cu o mănăstire, după cât se pare din dioceza sa, și, cum se întâmplă adesea în aceste vremuri, dezbaterile trebuie să se fi înveninat. Fie că se află într-o postură defavorabilă, fie că, dimpotrivă, este în avantaj, Lietry propune proba euharistiei. Pentru un preot - și mai cu seamă pentru un călugăr -, proba constă în a depune în momentul împărtășaniei un fel de jurământ pe ostie - un jurământ întărit.

Avem un bun exemplu al acestui obicei și al dezbaterilor pe care le prilejuiește atunci când, în 989, Hugo Capet se asigură de fidelitatea arhiepiscopului Arnoul de Reims. într-adevăr, el își asumă un mare risc așezându-l într-un post-cheie pe acest fiu bastard al Carolingianului Lothaire. La depunerea jurământului solemn (pe relicve), lui Arnoul i se cere să adauge redactarea unei carte în dublu exemplar, care să cuprindă o clauză ce prevedea blestemarea (anatemizarea) sa în caz de necredință față de Hugo Capet. Regelui îi păru îndeajuns. Ci se zice că nu la fel le păru și episcopilor. Mai trebuia și ca Arnoul să primească din mâinile preotului împărtășania în timpul unei liturghii, chemînd asupra-i osînda de ar fi încălcat acea credință și făcîndu-se „vînzător”. El se supuse: preotul îi înfățișă împărtășania în timpul liturghiei, Arnoul o primi și se hărăzi osîndeii dacă vreodată și-ar fi încălcat credința. Lucrul le dădu încredere regelui și celor mari.

Ci unii aveau judecata mai sănătoasă, văzînd în toate acestea un mijloc de rău augur, potrivit principiului credinței. Firea omului, spuneau ei, lesne se strică singură, dar mai cu seamă se lasă dusă la stricăciune de așîțările din afară. Mai adăugau că decretele Părinților și unele canoane ne opresc a sili pe cineva să primească fără de voie împărtășania ori a i-o da spre a-l duce la pierzare, căci este articol de credință că euharistia trebuie dată cui o cere spre mîntuire și oprită cui nu voiește s-o primească. Pe scurt, socoteau necuviincios să se dea fără chibzuință pîinea îngerilor și a oamenilor celor nevrednici de ea¹ -

Note:

1. *Contra*, traducerea lui R.-H. Bautier, p. 67.
2. Richer, IV, 30-31 (II, pp. 192-193).

Totuși, acest „mijloc de rău augur” nu este chiar atât de rar. El se încadrează perfect în cultura anatemei de care anul 989 (conciliul de la Charroux) este în întregime impregnat¹, trăgându-se totodată prin rădăcini adânci din istoria creștină a Occidentului. Bazându-se pe ideea paulină potrivit căreia trupul lui Hristos poate însemna fie mântuirea, fie condamnarea creștinului, Gregoire de Tours și contemporanii lui (secolul al VI-lea) interpretau incidentele din timpul liturghiei ca pe niște „judecăți ale lui Dumnezeu”, răzbunări miraculoase împotriva clericilor lipsiți de curăție: un diacon adulter vede ostia scăpându-i din mâini², un preot bețiv nu poate s-o înghită, ba mai rău, îl mai apucă și nechezatul³... Pe baza acestui principiu, la mijlocul secolului al IX-lea s-a elaborat o probă bine organizată. Este unul dintre aspectele politicii carolingiene împotriva falselor jurăminte : trebuie ceva mai impresionant pentru a descuraja sperjurul. Astfel, sinodul de la Worms (868) recomandă proba (*probatio*) în cazul preoților acuzați de crime, furtisaguri sau vrăjitorie : aceștia trebuie să zică liturghia și să se împărtășească - a se înțelege, la fel ca pentru toate ordaliile, în absența altor probe. Uneori, se așteaptă un efect miraculos rapid. Va putea vinovatul să se împărtășească? Ostia nu-i va face rău, nu-i va părea oare cumplit de amară, precum apa din Biblie (*Numeri* 5, 11-31) femeii adultere puse la încercare de gelozia soțului ? în orice caz, pentru episcopul sau preotul anului o mie, teama de osîndă să fie oare nedemnă de luat în seamă ?

Dacă această încercare le este rezervată preoților sau călugărilor este pentru că, în viața de zi cu zi, ei sînt aproape singurii care se împărtășesc în mod regulat. La sfîrșitul liturghiei, laicii nu primesc decît niște azime, cum sînt „pîinile sfîntului Benedict”⁴. Pentru ei, ostia sfințită reprezintă o împărtășanie⁵ excepțională: nici măcar un război pentru dreapta cauză a sfîntului nu-i face vrednici de ea. Trebuie ca moartea să le fie aproape sau - circumstanță extrem de gravă - să fi avut de-a face cu demonii. Așa se împărtășesc, la sfîrșitul unei liturghii speciale, cei care vor trece printr-o ordalie „pură și dură”, prin fier și prin foc. în acest caz, trebuie evitat ca filtrele sau alte uneltiri diabolice vizînd denaturarea ordaliei să aibă efect asupra lor.

„Ordalia” ostiei (sau „jurămîntul” întărit) rănnine totuși un adevărat privilegiu pentru clerici. Ea îi scutește de fierul înroșit, de apa rece sau fierbinte - toate ordalii încurajate de creștinismul carolingian și acceptate pe scară foarte largă pînă la sfîrșitul secolului al XH-lea¹. Deocamdată, după cîte știm, este singura ordalie contestată în perioada 980-1060. Criticile evocate de către Richer de Reims și Helgaud de Fleury sînt singurele piese la dosarul acestei contestații, sortită de altfel eșecului². Ele sînt foarte clare: există temerea ca euharistia să nu fie luată după un maleficiu și să nu provoace moartea veșnică a clericului păcătos. În spatele acestei temeri se întrezărește o suspiciune ce planează de astă dată asupra euharistiei *date* (nu primite) de către un preot nevrednic, suspiciune primejdioasă dacă s-ar răspîndi în popor. La care se adaugă imaginea extraordinară pe care și-o face lumea despre această „pîine a îngerilor și oamenilor”, precum și ideea unei îtinări a ei la contactul cu cineva foarte corupt.

Cele două critici nu sînt lipsite de forță. Amîndouă se înscriu pe linia clasică a unei reticențe față de ordalii și chiar față de jurăminte: a manipula prea mult sacral, a-i forța acțiunea și efectele înseamnă pînă la urmă „a ispiti pe Dumnezeu”, cum spune Biblia. Cea de-a doua însă, singura formulată în paginile lui Helgaud de către regele Robert, mi se pare puțin neliniștitoare : la urma urmelor, cine va fi vrednic să se împărtășească cu trupul lui Hristos ? Nu ajunge oare să ceri cu umilință euharistia ca pe un zălog al iertării ? Argumentul pus pe seama regelui devine aici extrem de peremptoriu, cu siguranță, special creat pentru a-l umili pe episcop, dar marcat totodată de o anumită aversiune față de sacrament, conform unei tendințe pe care erezia din Orleans nu va face decît să o radicalizeze.

În pofida regelui Robert, proba euharistiei (cu pîine și vin) continuă să fie practică. Raoul Glaber o menționează fără ostilitate și remarcă, așa cum se cuvine, că singur credinciosul botezat și statornic în viața creștinească primește ostia spre mîntuirea lui. Exemplu contrar:

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 649-652.
2. Proba este evocată pînă în preajma lui 1190. De remarcat că declinul

tuturor ordaliilor în acest moment ține în mare măsură de surplusul de forță benefică al tainelor împărtășaniei și pocăinței. Primită de vinovat înaintea probei, ostia nu i-ar pricinui moartea, ci, dimpotrivă, i-ar masca greșeala. Se găsi în vremea noastră un om îmbrăcînd strai preoțesc ce fu învinuit pe drept cuvînt de păcat. El îndrăzni să primească împărtășania ca probă judecătorească, sub chipul potirului cu sîngele lui Hristos. Numaidecît, se și văzu ivindu-se în mijlocul buricului partea cea mai albă a jertfei ce-o înghițise. Nu încape nici o îndoială că era dovada vinovăției celui om nevrednic de cinul preoțesc. Ci mărturisi neîntîrziat, fără să mai tăgăduiască, și făcu pocăința cuvenită¹. Relatarea demonstrează că proba funcționează cum trebuie - și chiar într-un mod oarecum augural, de vreme ce este scrutat buricul preotului. Dar (trebuie să ne mai mirăm?) toată manevrarea ostiilor și a potirului este înconjurată de grijă și respect. Atenție fie și la cel mai mic pas greșit! în mănăstirea La Reome, unde Raoul Glaber a trăit prin anii 1010-1015, un potir conținînd „sîngele dător de viață” a căzut pe jos. Imediat, abatele ia o măsură profilactică: poruncește ca trei călugări să facă penitență pentru ca restul mănăstirii să nu fie socotit complice la greșeala preotului. Acolo unde, din lipsă de luare-aminte, cade pe pămînt acest dar sfînt și dător de viață, dumnezeiasca răzbunare urmează negreșit. Dimpotrivă, pretutindeni unde i se arată mare cinste, urmează belșug de bunuri și bogății de toate felurile². Astfel descrise, pîinea și vinul sfințite se apropie de relicvele sfinților. Ca și relicvele, ostiile scapă în mod miraculos de accidente de transport și de mîinile nelegiuite ale hoților³. Și unele, și altele au o mare putere de focalizare a credinței. Ele fac obiectul unor tratamente asemănătoare în secolul al IX-lea: sînt puse laolaltă în aceleași racle⁴ - și am văzut adineaori un fel de jurămint pe euharistie, aidoma celor făcute pe relicve. Miracolele euharistice au vocația de a le înlocui oarecum, de-a lungul secolului al XII-lea și mai ales la Cluny, pe cele ale sfinților. Euharistia este o relicvă a lui Hristos - și, de fapt, țesătura ce acoperă potirul în timpul liturghiei are statutul și proprietățile⁵ unei relicve reprezentative, asemenea pînzeturilor miraculoase care, în timpul lui Gregoire de Tours, purtau pretutindeni Puterea binefăcătoare a sfinților al căror mormînt îl atinseseră.

Note:

1- Raoul Glaber, IV, 11 (p. 290).

2- V, 12 (p. 292).

3- V, 11 (p. 290).

4- P. Geary, *Le Voi des reliques...*, p. 60.

5- Raoul Glaber, V, 12 (p. 290).

Totuși, ostia este o relicvă foarte specială. În priciul rînd, tocmai în virtutea disproporției ce există între Hristos și sfinți. Apoi, pentru că nu este vorba de niște oseminte aproape intangibile, ci de alimente -pîine și vin - foarte alterabile. Alterarea acestui dar dătător de viață al Domnului preocupă conciliile din timpul păcii lui Dumnezeu. Atît la Anse (994), cît și la Bourges (1031), episcopii poruncesc ca, în bisericile unde sînt păstrate în permanență trupul și sîngele Domnului pentru împărtășania celor aflați pe patul de moarte, acestea să nu fie ținute mai mult de opt zile. Preotul paroh trebuie să vină și să le „primenească” (prin urmare nu locuiește acolo, nu ține liturghia în fiecare zi ?). La Limoges, pe 19 noiembrie 1031', episcopul Jourdain obține acceptarea unui amendament mai indulgent (douăsprezece primeniri pe an): se teme ca o lege prea exigentă să nu se discrediteze singură, fiind prea greu aplicabilă ! Grija datează dintr-o vreme în care bisericile rurale și urbane se înmulțesc, cu toate că, ici și colo în texte, lacunele datorate părăsirii de către preot a parohiei ne surprind puțin...

Raoul Glaber se arată preocupat de alterarea ostiei; pentru el, taina euharistiei este o realitate extraordinară, ce nu poate fi lămurită prin cuvinte:

Cîtiva doar o pricep. Ea rămîne de nepătruns pentru mai toți muritorii, ca toate cîte țin de credință și pe care ochiul nu le poate vedea. Lucrul cel mai însemnat la care trebuie să chibzuim este că hrana dătătoare de viață a trupului și sîngelui Domnului nostru Iisus Hristos nu poate în ea însăși nici să se împuțineze, nici să fie în primejdie. De se va întîmpla cumva ca acei ce-o au în seamă să o lase, din neîn-grijire, să se împuțineze ori să se piardă, hărăziți vor fi pierzaniei -asta de nu se grăbesc a se pocăi².

Neliniștea și chiar îndoielile oamenilor din secolul al XI-lea în legătură cu euharistia nu priveau deci atît sfințirea, transsubstanțierea materiei ei, cît relele tratamente la care era supusă aceasta după sfințire. Nu este oare tocmai problema unei epoci încă puternic dominate de cultul relicvelor, mai puțin alterabile? Cît despre miracolele euharistice pe care Raoul Glaber le produce ca dovezi ale misterului nepătruns, avem în primul rînd încercarea acelui cleric,

Note:

1. Mansi, 19, col. 536A.
2. Raoul Glaber, V, 10 (p. 228).

a^{po}i următoarea frază: „în dioceza Châlons se află oameni ce au văzut pâinea sfințită prefăcându-se în carne aievea, prevestind o apropiată nenorocire”¹.

Acest gen de observație este, fără îndoială, elocvent și prefigurează ostiile pe care, mai târziu, evreii le vor face, se pare, să sângereze (în secolul al XIII-lea) sau să se prefacă în copil imolat de ei. Sub pana lui Raoul Glaber însă, rezultatul este o frază stranie. Ce poate însemna acest semn al ostiei, această anomalie angoasantă ce seamănă cu ploile de sânge și cu eclipsele ? O dovedire a prezenței reale a lui Hristos, dar și o suspendare alarmantă a consacrării, a puterii simbolice.

Exact în momentul în care Raoul scrie aceste rânduri (pe la 1047), sferele înalte ale Bisericii sînt tulburate de tezele lui Berenger, directorul unei școli catedrale din Tours; acesta - ca să nu ne lungim prea mult - are o concepție „simbolistă” asupra euharistiei, în care vede o mare binefacere spirituală, însă nu adevărata substanță a lui Hristos, adevăratul Lui trup luînd forma pîinii, aproape reîncarnat. Această controversă are un precedent în secolul al IX-lea; împotriva ei însă, unii episcopi și abați vor susține, cu o forță nemaiîntîlnită pînă atunci, prezența reală a lui Hristos în împărțășanie și, prin ea, luminoasa minune din orice liturghie, laolaltă cu statutul deosebit al preotului ce săvîrșește jertfa. În pofida conciliilor, Berenger de Tours se încăpățînează vreme îndelungată, după care retractează, cu inima îndoită (1079). I se închide gura, dar nu pe vecie. După cît se pare, e un eretic căruia îi lipsește calibrul celor din Orleans. Sau un mai bun politician?

O epocă are controversele religioase pe care le merită. Se poate susține că aceea privind prezența reală a lui Hristos în relicva Sa atît de specială se trage din analogia cu ceea ce se crede despre prezența efectivă a sfinților în ale lor. Cu toate acestea, preamărirea ostiei, *wălțarea* ei după sfințire, așa cum se obișnuiește începînd cu secolul ^al XI-lea, sînt corelate în primul rînd cu importanța mereu sporită a liturghiei înseși, în parohiile rurale după toate aparențele, la Cluny și în mănăstirile dependente - cu siguranță. Iată aspirația paginilor ^ui Raoul Glaber despre euharistie: să pună în valoare această Mănăstire fără seamăn unde, prin. nenumărate liturghii, preoții-călugări eliberează sufletele înrobite de demoni, chiar acelea care,

din timp în timp, pot fi auzite strigînd după ajutor¹. Liturghia reprezintă însuși actul prin care este schimbată o substanță, ilustrînd posibilitatea de a transmuta ceva material (pămîntul dat ca milostenie, ostia) într-un bun spiritual (iertarea, trupul lui Hristos). Acțiunea rîscumpărătoare a lui Hristos este, într-o inumită măsură, intensificată și stimulată de șirul nesfîrșit de liturghii². Ele fac din Cluny un liman al izbăvirii, în sens deopotrivă activ și pasiv : aici se produce mîntuire și sînt ocrotiți cei ce caută scăpare. Dar, într-o vreme de avînt al euharistiei, nu devine orice biserică rurală mai demnă de inviolabilitate decît o decretează episcopii în conciliile păcii lui Dumnezeu? în acest sens există, începînd din mediul monastic și reformator reprezentat de Raoul Glaber pînă în rîndurile episcopilor, oameni a căror credință este, în definitiv, pe cale de a „depăși” oarecum cultul relicvelor³ susținut de respectivele concilii. Prin euharistie, prezența lui Hristos în lume sporește, cum dorea atît de mult cel ce preamărea anul o mie - însă, evident, cu totul altfel decît printr-un sfîrșit al lumii sau printr-un milenium.

Georges Duby are perfectă dreptate atunci cînd, în finalul propriului *An o mie*, evocă noi accente religioase. Le-a simțit clar, citindu-l pe Raoul Glaber. Și totuși, reușește el să le dea o formulare suficient de precisă? O „conversiune radicală a valorilor creștinismului”, înfăptuită într-o clipită, „în așteptarea sfîrșitului lumii” ?⁴ Ar fi suficient dacă am vorbi despre o linie de evoluție sau despre o reajustare, lăsînd deoparte această așteptare pe care nu o dovedește nici un text, mai puțin scurta însemnare a lui Abbon de Fleury. Omenirea încă „îngenuncheată în fața unui Dumnezeu cumplit”⁵ așteaptă însă și îndurarea, mijlocită de sfinți și de călugări, iar în istoria păcii lui Dumnezeu anatema a ascuns foarte adesea amnistia. O rupere de „toată religia rituală și liturgică”? Cu toate acestea, o dată cu avîntul luat de liturghie, se întîmplă, pare-se, aproape contrariul.

Note:

1. Raoul Glaber, V, 13 (pp. 292-294); a se vedea, de asemenea, o din *Vie d'Odilon* de Jotsald, citată în D. Iogna-Prat, *Ordonner 4 exclure...*, p. 260.
2. Sloganul milosteniei este transsubstanțierea : darul material este transj mutat în avantaj spiritual.
3. Totuși, multe dintre miracole au loc în momentul desfășurării unei Hi
4. *Anul o mie*, p. 293.
5. *Ibidem*.

Iată riscurile formulelor globalizante. în generația lui Raoul Glaber, ca și în altele, oamenii de credință trebuie să accepte adevărate provocări și o întreagă gamă de atitudini religioase. „Imaginea unui Dumnezeu făcut om” poate fi concepută în mai multe moduri, iar cele ale perioadei despre care vorbim nu sînt încă foarte carnale.

Imaginea unei Europe a anului o mie ce prinde să se smulgă din nevoi și dintr-o sălbăticie care nu cunoaște demnitatea omului e seducătoare, dar subestimează moștenirile. Și toată acea cultură juridică, liturgică și morală transmisă de Antichitatea tîrzie și de Evul Mediu timpuriu? Tocmai ea zămislește atît conciliile de pace, cît și cartea celor doi „ani o mie”.

Antologia de texte despre *Anul o mie* alcătuită de către Duby în 1964 rămîne sugestivă și fascinantă : există în ea o poezie profundă, o reală măreție, căci cititorul conștientizează aici mai bine decît oriunde altundeva provocarea absolută pe care ne-o lansează trecutul. Vom înțelege oare vreodată mentalitățile și gesturile contemporanilor lui Robert cel Pios ? Și totuși, mutația religioasă a anului o mie ce încheie lucrarea lui Duby este aproape la fel de discutabilă ca și mutația socio-politică înțeleasă ca trecere de la instituțiile publice la puterea privată, de la „stat” (deja foarte local) la „feudalitate”, într-adevăr, ea folosește un cadru de gîndire destul de arbitrar, opunînd „ritul” „interiorității” sau „liturgia” acțiunii eroice sau caritabile. Este o mutație ce obiectivează reflecția creștină convențională asupra trecerii de la Vechiul Testament la *Evanghelie* și anexele ei, deci asupra ruperii de iudaism, decalînd-o cu o mie de ani mai tîrziu. Or, chiar dacă e foarte adevărat că cele cinci cărți ale *Pentateuhului*, împreună cu tot ceea ce acreditează „Templul” ocupă „n loc extrem de important în textele creștine ale Evului Mediu timpuriu, nu înseamnă că ele domnesc fără rivali - și nu sînt referințe ^{Ca}re să dispară brusc, înjurai anului o mie sau în secolul al XH-lea¹. Ar trebui să vedem și dacă religia *Psalmilor*, relația puternică și adîncă dintre o persoană și Dumnezeu țin de perioada dinainte sau ^{de} după această dată. Or, pentru o bună parte a „Evului Mediu”, *Psalmii* reprezintă marele text pe care oamenii învață să citească și ^{Ca}re modelează în mare măsură experiența religioasă (sau se pliază P^e ea). Creștinismului îi vine ușor să afirme, rînd pe rînd, după cum

Moment în care este situată mai frecvent interiorizarea, activarea valorilor creștine.

îi convine, fie că rupe cu Vechiul Testament, fie ci îl desăvârșește. În sfârșit, creștinismul nu este singurul care evoluează, el ignorând într-o prea mare măsură cât de mult a evoluat iudaismul lui Rashi după Moise.

În diferite epoci, intelectualii creștini exigenți și creativi încearcă să scape de anumite inerții pentru a se întreba ce se practică de fapt sub numele de creștinism. Bernard d'Angers ne va oferi cât de curând un nou exemplu¹. Deja, Herve de Saint-Martin de Tours vrea să se lipsească de miracole. Cercetînd astfel de pagini și de oameni, istoricul se simte deseori ispitit să opună un „nou creștinism” celui vechi sau un creștinism al elitelor celui al poporului. Ar însemna totuși să fie prea expeditiv. Nu s-ar cuveni oare mai curînd să evoce practicile ce-i asigură clerului înrîurirea asupra poporului și care provoacă, în unele cazuri, anumite scrupule ?

Celebrarea mileniului lui Hristos de către Raoul Glaber este o idee interesantă și novatoare. Ea coincide cu răspîndirea erei creștine în carte și deci în mințile clericilor imediat după 1033, în momentul în care se răspîndește și răgazul lui Dumnezeu, adică un an și o săp-tămînă hristice. Toate acestea alcătuiesc o etapă a culturii religioase *postcarolingiene*, însă nu un nou creștinism.

Mutațiile religioase ale secolului al XH-lea vor fi mai substanțiale. Duby însuși vorbește bine despre ele în *Vremea catedralelor*, carte în care anul o mie prilejuiește zugrăvirea unui *tablou*, și nu relatarea unei mutații. Înjurări lui 1200, Jacques Le Goff descoperă o adevărată cotitură urbană și scolastică în istoria creștină². Andre Vauchez numește acest moment o „religie a vremurilor noi”³. Ea va coincide cu o accelerare reală a evoluției sociale.

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 369-378.
2. Vezi Jacques Le Goff, *Nașterea Purgatoriului...*, între alte eseuri] cutante.
3. Andre Vauchez, *La Spiritualité*, capitolul III.

Capitolul 3

Revoluțiile anului o mie

Propusesem adineaori o adevărată critică a lui Raoul Glaber, făcînd în același timp o pasiune pentru el. În jurai anilor 1000 și 1033, el aglomerează tot soiul de lucruri, folosindu-se de un sistem globalizant de interpretare creștină la care nu putem adera întru totul. Legătura dintre o eclipsă, o foamete, moartea lui Robert cel Pios și chiar decretul unui conciliu tipic nu ni s-a parat evidentă. Raoul Glaber se grăbește să sară de la una la alta...

S-ar putea ca anul o mie al istoricilor actuali - cel al revoluției castelelor și al crizei feudalizării -, un an o mie laic și care se vrea științific, să fie produsul unei aglomerări aproape la fel de criticabile¹. Patra elemente se îmbină în cadrul ei în chip aproape tot atît de arbitrar ca și eclipsa cu moartea regelui. Încăunarea lui Hugo Capet în 987 (I) poate să pară că ar consacra ruptura definitivă cu ordinea carolingiană și ar slăbi legitimitatea regală. Împotriva acestui eveniment supraestimat, vechea școală stabilise pe bună dreptate importanța crucială a anilor 860-900. Unii autori recenți însă nu se tem să-l ridice din nou la rangul de vedetă. În sistemul „mutației anului o mie” pe care îl construiesc, el nu reprezintă totuși decît un element accesoriu în comparație cu celelalte trei. Înmulțirea fortificațiilor de pămînt feudale (II) poate fi datată, ca să fim mai scurți, „pe la sfîrșitul secolului al X-lea”. La prima vedere, ea ilustrează cum nu se poate mai bine ideea unei bruște erupții de violență. Relatările de războaie și de silnicii (III) din carte și din povestirile despre miracole ne-au reținut deja atenția în primul capitol al acestei cărți. Văzusem

Note:

C. Wickham, „Mutations et revolutions...”, ca și întreaga dezbateră din paginile revistei *Past and Present* (contribuții ale lui T. Bisson, T. Reuter și S. White).

în ele un produs al reformei mănăstirilor, cu trăitorii lor aprigi și studioși. Alți istorici cred însă într-o intensificare efectivă a violențelor, în mod absolut firesc, pacea lui Dumnezeu (IV), născută la Charroux în 989, relansată și plină de exuberanță în anii 1020, ar însemna un remediu, o reacție imediată și deznădăjduită în fața acestei violențe.

Nu trebuie să tăgăduim existența unor legături între cele patru elemente.

Totuși, ele sînt mult mai puțin directe decît ar vrea sistemul „mutaționist”.

Pacea lui Dumnezeu (IV) constă într-o activitate conciliară intensificată; ea este soră sau rudă apropiată cu reforma mănăstirilor, producînd dinamici miraculoase și penitențiale, deci relatări (III). Nimic nu ne interzice să vedem în pacea lui Dumnezeu un remediu la pericolele induse de noile fortificații (II); din contră, asociată cu alte remedii, ea împiedică orice derivă spre o criză radicală însoțită de schimbarea societății. Și, bineînțeles, nimic din toate acestea nu s-ar întîmpla dacă regele din 987 ar fi tot atît de puternic și de respectat pe cît era Carol cel Mare. Episcopii anului 800 se angajau deja în favoarea păcii publice, dar sub controlul strict și respectînd directivele precise ale acestui împărat. Dimpotrivă, conciliul de la Charroux are loc sub privirile unui principe „feudal”. Survenită între timp, puternica slăbire a regelui datează din perioada anilor 843-888, și nu de la întronarea Capețienilor (I), care, la urma urmelor, mai curînd întărește regalitatea. Să începem cu ea, înainte de a căuta să aflăm dacă, la scară regională, păcile lui Dumnezeu reprezintă un mare moment de cotitură al istoriei.

1. Hugo Capet și regatul său

Mai cu seamă începînd cu secolul al XVI-lea¹, Hugo Capet este un personaj important al mitologiei franceze. Dosarul său istoric a fost extrem de subțire pînă la descoperirea în 1833, la Bamberg, a unicului manuscris al lui Richer de Reims, manuscris ce părăsise Franța încă din secolul al XI-lea. Așa încît, vreme îndelungată, nu au existat decît prea puține piese spre a servi drept pavăză împotriva imaginației pure. O dată stabilit că era primul dintr-o mare dinastie,

Note:

1. în ceea ce privește imaginea sa în secolul al XIII-lea, a se vedea excelentele pagini pe care i le consacră L. Theis, *L'Avenement...*, pp. 201-228.

Hugo putea juca în cărțile moderne rolul fondatorului mitic al instituției sau al sistemului de guvernământ care se dorea. Partizanii și adversarii săi (sau ai descendenților săi îndepărtați) îi pun pe seamă deopotrivă toate ideile posibile și contrariul lor - curtea pairilor, stările generale și desființarea acestora etc. -, la care adaugă planul de a instaura definitiv feudalitatea și cel de a o depăși... Bietul Hugo Capet! Este travestit, instrumentalizat! Până și supranumele său este oarecum retrospectiv¹. El poartă toate veșmintele în care vor să-l îmbrace istoricii moderni. Să-l luăm pe unul dintre cele care îi vin mai bine: acela de prim rege *cu adevărat francez*. În pașaportul lui completat retrospectiv, francezii nu trec aceeași naționalitate cu a lui Carol cel Mare, și nici măcar cu a lui Ludovic al V-lea (986-987), ultimul dintre Carolingienii ce au stat pe tron: ei sînt *franci*, pe cînd Hugo trece drept *francez*. Aici, orbirea secolului al XIX-lea aproape că nu a cunoscut margini. Majoritatea istoricilor din această perioadă și-i închipuie pe Lothaire și pe Ludovic al V-lea lătrînd nemțește, ca niște franci germanici ce se află, în vreme ce Hugo al nostru are o personalitate civilizată și un comportament asemenea, ambele supuse imperativelor rațiunii mulțumită blîndeții angevine - la care se adaugă nițică zgîrcenie țărăneasă...

Or, toate aceste considerații nu vin decît mai tîrziu. Hugo Capet nu a devenit întemeietorul unei lungi dinastii decît la capătul mai multor generații, atunci cînd a fost depășită sau perenizată profeția pe care sfîntul Valery i-o făcuse, pare-se, în 981². Sub „Capețienii direcți”, și încă mai mult sub domnia caselor de Valois și de Bourbon, desprinse din ei, Franța a devenit treptat tot mai „franceză” - expresie prin care vom înțelege că s-a constituit ca națiune condusă de un stat modern, de-a lungul cîtorva mari etape, cele mai importante situîndu-se între secolele al XIII-lea și al XVI-lea. Este și momentul cînd Hugo Capet a cunoscut marea sa ascensiune, ridicîndu-se la rangul de personaj-cheie al trecutului național. într-un fel sau altul, trebuie ca o dată cu el, foarte aproape de anul o mie și de începuturile păcii lui Dumnezeu, lucrurile să ia o nouă întorsătură.

Astfel, chiar și în gîndirea autentic istorică, începînd cu secolul al XVI-lea, mutația anului 987 a avut tendința să strîngă laolaltă și să focalizeze în exces diferite evoluții care, de fapt, se întind pe mai multe generații - de pildă, constituirea unui „domeniu regal” puțin

Note:

1- Vezi F. Lot, *Les Derniers Carolingiens...*, pp. 320-322. 2. Vezi *infra*, p. 263.

întins, dar solid și de necucerit. Această dată mitică face concurență neloială în special datării istorice a revoluției feudale (860-900, și mai ales 877 sau 888). De la Montesquieu pînă la Ferdinand Lot, mai mulți mari istorici au luptat pentru cea de-a doua și sîntem datori să spunem că o făceau pentru o cauză dreaptă.

Nu există nici o legătură directă, imediată, între înscăunarea din iunie 987 și evenimentul din iunie 989, conciliul de la Charroux, care trece drept prima dintre păcile lui Dumnezeu. Fără îndoială, și dacă Ludovic al V-lea ar fi continuat să domnească, acest conciliu tot s-ar fi ținut, sub egida ducelui de Aquitania, Guillaume al IV-lea Braț Vinjos. În opinia noastră, pacea lui Dumnezeu se poate întîlni în chip mai firesc cu o discuție privitoare la Hugo Capet în calitate de instituire caracteristică mai multor provincii feudale ale regatului acestuia - dar numai ale lui. Este o formulă franceză („din Galii”), prima sau una dintre primele atît de convingătoare. Oare sub numele de „Galia”, reîntîlnim acum de cîtiva autori eclesiastici, chiar prinde ceva să se închege sau să iasă din nou la iveală?

Declinul unei dinastii

Însăși sintagma „nouă dinastie regală” are în ea ceva oarecum înșelător: o dinastie este mai curînd veche decît recentă... Sentimentul dinastic e ceva care leagă oamenii de o familie regală în declin, în ciuda slăbiciunilor și greșelilor ei, lucru ce întîrzie și complică ascensiunea unei noi familii. Intendenții palatului, pe care îi numim *Pipinizi*, au dobîndit o poziție predominantă în regatele franceze încă din 687; cu toate acestea, ei nu acced la regalitate decît o dată cu a treia generație, în 751. Este momentul în care, pentru a termina cu dinastia mero-vîngiană, Pepin cel Scurt îmbină o alegere „populară” de către franci cu o inedită consacrare (ungere) de către Biserică. Două legitimități contra uneia singură - iată ceea ce face diferența. Cu atît j mai mult cu cît, în 754, papa le poruncește francilor sub amenințarea anatemei să nu-și aleagă regi decît dintre urmașii lui Pepin. În orice caz, creșterea puterii poporului franc și a respectivei familii este acum de neoprit. În 800, titlul imperial care vine să o încoroneze face din „familia lui Carol” (Carol cel Mare) deținătoarea privilegiată a tuturor legitimităților regale. Pentru cîtă vreme? Nici nu s-a terminat secolul al XI-lea și deja trebuie să începem, în 860, relatarea unei treceri de la „Carolingieni

la Capețieni". Robert cel Tare și urmașii săi urmează cam aceeași traiectorie ca și Pipinizii. Încă din 888, conții pe care îi numim *gobertieni* sînt familia cea mai puternică din partea apuseană a Franței¹, însă vor avea nevoie de o sută de ani pentru a monopoliza regalitatea (987). Noi sîntem cei care, cunoscînd urmarea, vorbim acum despre Capețieni. Oricît de lentă ar fi, ascensiunea autorității regale dă pînă la urmă prin sfîntul Ludovic (canonizat în 1287) un adevărat fenix în stare să-l înlocuiască pe Carol cel Mare ca referință a oricărei viitoare regalități în Franța. Mai tîrziu, se va hotărî în dese rînduri că, în vreme ce Carol cel Mare era *franc*, sfîntul Ludovic este *francez* și ne aparține doar „nouă”.

Totuși, trecerea la Capețieni se dovedește mult mai laborioasă și mai complicată decît a fost, în secolele al VII-lea și al VUI-lea, înlocuirea Merovingienilor cu Carolingienii. Prima urcare pe tron a unui Robertian, cea a lui Eudes, în 888, marchează slăbirea simultană a dinastiei carolingiene și a regalității. În plină revoluție feudală, efortul de renovare a palatului întreprins de către efemerul Carloman (879-884) a rămas absolut zadarnic. Lui Eudes nu-i mai rămîne nici un palat regal de cucerit și de investit în mod durabil, nici o autoritate centrală de exercitat în numele regalității. Începe acum o perioadă de trei secole în timpul căreia regatul nu înseamnă altceva decît un agregat, un sistem de circa zece principate, ele însele adesea oscilante. Regele nu dispune decît de o anumită înțîietate în fața principilor regionali², iar pînă în 987 are chiar mai puțină putere decît ei.

Pe parcursul secolului al X-lea, în ținuturile Loarei și în întreaga zonă centrală a Franței, Robertienii rămîn înainte de toate o familie princiară deosebit de puternică și de prestigioasă, însă înconjurată de numeroși rivali. Regalitatea unuia dintre membrii ei poate însemna un atu sau un risc; concurența altei familii regale - o piedică. Oricum, Robertienii nu pot face altceva mai bun decît să ocupe o Poziție centrală în jocul politic la care, alături de ei, mai participă o Mulțime de parteneri: duci, conți și marchizi, episcopi și cîțiva ^abați, puteri externe precum pirații normanzi în curs de asimilare culturală, foarte rar regii englezi (936), dar mai ales Otto cel Mare, ^{Ca}re deține Germania, Lorena și, cu începere din 962, titlul imperial, a întrezări și gusta subtilitățile și relansările acestui veritabil

Note:

K.F. Werner, „Les Robertiens”, în M. Parisse și X. Barral (coord.), *Le Roi de France...*, pp. 15-26. ' J-F. Lemarignier, „Les fideles du roi de France...”.

joc sistemic (de altminteri, multe dintre datele și episoadele lui ne scapă, lipsindu-ne sursele), trebuie să citim frumoaș-a carte scrisă de Yves Sassier despre *Hugo Capet*. între toate aceste forțe tind să se stabilească mari echilibre, greu de modificat dintr-o singură lovitură, așa încît deplasările de influențe și răsturnările de alianțe au ca efect mai curînd restabilirea decît destrămarea lor. Oricine face un pas înainte stîrnește protestele celorlalți, pentru a i se limita avantajul. Am putea vorbi de un sistem *vîscos*, atît de frîmate sînt moleculele în deplasările lor de o întreagă sumă de acțiuni. într-un asemenea sistem ar fi posibil oare să se producă o revoluție bruscă și radicală, în sensul modern al termenului, datorită apariției unor seniori castelani, inventării unei formule de pace a lui Dumnezeu sau întronării unui rege ? Astfel, politica robertiană este contracarată în mai multe rînduri de rivali care îi ridică în față, manipulîndu-i, pe cei ce trebuie numiți *Neocarolingieni*. în calea regelui Eudes, ales în 888, și a marchizului Robert, fratele său, se ivește mai întîi un fiu postum al lui Ludovic al II-lea, frate vitreg cu Carloman: nefericitul Carol cel Simplu. Acesta este susținut îndeosebi de contele Ramnulf de Poitiers și de arhiepiscopul de Reims. Eudes cade la învoială în 893, acceptînd un soi de asociere cu Carol cel Simplu, care va domni după el. în ciuda frazeologiei din diplomele lui regale, Carol cel Simplu nu restaurează cu adevărat guvernarea carolingiană din vremea marelui secol. El apare ca un mic rege înconjurat de mari conți. în 911, cînd normanzii de pe Sena se convertesc, integrîndu-se regatului, abia dacă izbutește să împartă prima poziție cu marchizul Robert, nașul iui Rollon. Spri-jinindu-se pe Reims, el face eforturi să-și înfigă rădăcinile în Laon și în împrejurimi, dar poziția este mult prea descoperită în fața puternicilor conți de Vermandois. încercînd să se elibereze de presiunile interne ale regatului său, se înconjoară de o camarilă lorenă, împotriva căreia Robertianul înalță stindardul rebeliunii. Există o „tiranie" a lui Carol, pretind ei, deci și datoria de a se revolta.

A doua întronare a unui Robertian: cea a marchizului Robert, în 922. Este însă o domnie scurtă, întreruptă de moartea sa în bătălia împotriva lui Carol cel Simplu (923). Acesta din urmă nu scapă totuși nici de înfrîngere, nici de o captivitate în care își sfîrșește zilele, la Peronne, ca prizonier al lui Herbert de Vermandois. Ca urmare, nu se găsește nimeni care să-și asume titlul regal, în afara de Raoul de Burgundia, cumnatul lui Robert I. Acest rege ales în 923

este, fără îndoială, acela care întruchipează cel mai bine o regalitate mai cu seamă *referențială*: ea nu supraviețuiește decât pentru *

defini un „popor” și o „cavalerie” (principi și seniori) care, în ciuda rivalităților intestinale, alcătuiesc împreună ceea ce Susan Reynolds numește o „solidaritate specifică regatului”. Următorul eveniment este o ne-întronare: cea a lui Hugo cel Mare, fiul lui Robert I și tată al lui Hugo Capet. în 936, la moartea lui Raoul de Burgundia, el nu vrea sau nu poate să devină rege. Nu cumva pentru că prea multe eforturi se opuneau propriului efort? Hugo îi îngăduie deci să se întoarcă lui Ludovic al IV-lea „De peste Mare”, acel fiu al lui Carol cel Simplu crescut în Anglia la unchiul său dinspre mamă, regele [^]thelstane. Scriind prin anii 990, Richer de Reims reconstituie episodul în stilu-i caracteristic. După el, Hugo cel Mare ar adera la valorile legitimize: „Trebuie păstrată *dinastia*”¹. La îndemnul lui, marii nobili îl aleg pe Ludovic. Pe o plajă, undeva nu departe de Boulogne-sur-Mer, acesta e așteptat de conți și epis-copi în frunte cu Hugo cel Mare care, de-acum încolo, se vrea mentorul lui. După jurământul depus numai decît de nobili, ducele îi înfățișează un cal împodobit cu însemne regale: deși este un cal îndărătnic, tînărul îl încalecă și-l îmblînzește. Trece așadar proba inaugurală, iar ducele și marii nobili îl escortează pînă la ceremonia de ungere de la Reims, apoi într-un tur al domeniilor regale². Proba este cu siguranță o „plăsmuire a lui Richer”, cum scrie într-o notă editorul său modern. Ceea ce nu o face mai puțin interesantă, întrmît este născocită chiar pe vremea lui Hugo Capet. Nici principiul ei nu este lipsit de interes. Proba dovedește că, în ochii lumii, nașterea nu înseamnă totul. Moștenitorii de viță nobilă sau regală trebuie să dea dovadă de o bărbăție cu adevărat cavalească, de o vigoare de tip magic. Virtuozitatea lor face ca regalitatea să răspîndească acea strălucire pe care oamenii o așteaptă dintotdeauna de la ea. însă, dacă Ludovic al IV-lea a îmbinat în 936 noblețea moștenită cu puterea magică, se pare că fiul său cel mai mic, Carol de Lorena, nu se bucură de aceeași valoare în ochii lui Richer de Reims... Fără să mai punem la socoteală că Richer nu spune ce s-ar fi întîmplat încă din 936 dacă bidiviul din Boulogne l-ar fi trîntit la pămînt pe Ludovic De peste Mări³.

Note:

1• Richer, II, 2 (I, p.126).

2- II, 4 (I, p. 132).

3- De altminteri, dacă vrem să găsim în această pagină o anumită valoare realistă, va trebui să-i dăm încă o dată ce i se cuvine ritualului aranjat dinainte.

Prin el, Neocarolingienii se aburcă din nou în șa pentru încă exact jumătate de secol. Steaua lor rămîne însă exasperant de palidă. Peste întreaga domnie a lui Ludovic al IV-lea (936-954) se întinde umbra lui Hugo cel Mare. În fapt, este nevoie de ajutorul permanent al episcopului de Reims și de presiunea intermitentă, dar fermă, a regelui din Răsărit, Otto cel Mare (936-973) pentru a-l susține pe Ludovic al IV-lea împotriva năvalnicului său mentor. De acum, Hugo poartă titlul de „duce al francilor” și se împărtășește de harisma sfântului Martin de Tours, căruia îi păzește a”bația și îi apără relicvele - mantia sau capa cu care este acoperit, *capet*, la fel cum va fi mai apoi și fiul lui cel mare¹. Principatul său din ținutul Loarei se prelungește printr-o înstăpînire peste ducatul Burgundiei. Iar Hugo este pivotul întregului regat. Ludovic al IV-lea moare încă din 954, cu puțin înainte de Hugo cel Mare (956). Succesiunea se rezolvă mai ușor în cazul Neocarolingianului: fiul mai vîrstnic, Lothaire, primește întreaga moștenire, păgubindu-l pe mezinul Carol, silit să se mulțumească a-și încerca norocul în Lorena (între Franța și Germania, în ținuturile din jurul orașului Aix-la-Chapelle) și în dauna rețelei de conți și episcopi, mai apropiată de împărat (casa de Ardenne, neamul Adalberonilor). De partea Robertienilor, Hugo cel Mare se trudește să-și împartă moștenirea părintească cu fratele său Henric, care devine duce de Burgundia, și să păstreze înrîurirea de care se bucura tatăl lor asupra vasalilor de pe Loara. Adevărata ascensiune a conților de Angers și de Blois acum începe. Cel de-al doilea, mai ales, sapă pozițiile lui Hugo Capet: uneltirile lui Thibaud Pungașul sînt nimicitoare. Rețeaua lui de castele și de drepturi asupra unor orașe și biserici se extinde în mod primejdios, depășită doar cu puțin de cea a lui Hugo Capet. Sistemul rămîne însă atît de vîscos, încît un declin al ducelui francilor rămîne imposibil de datat și de apreciat cu precizie. Să fi fost cu puțință o involuție a Robertienilor? Dacă Hugo Capet n-ar fi ajuns rege în 987, neamul său s-ar fi stins oare încetul cu încetul? Ar mai rămîne să aflăm dacă nu cumva tocmai această vitregie a sorții, cuprinzînd cîteva lovituri serioase, este cea care l-a făcut

Note:

1. Hugo Capet „al nostru” este numit în Richer „Hugo Marele Duce”, asemenea tatălui său. Se pare că supranumele Capet le-a fost atribuit amîndurora doar retrospectiv: F. Lot, *Les Derniers Carolingiens*. pp. 320-322.

rege. În 987, Hugo Capet este mai puțin temut decît era tatăl său în 936. Beneficiază însă de un excelent concurs de împrejurări, într-adevăr, după moartea lui Otto cel Mare (973), Neocarolingianul Lothaire (954-986) nu se sfîște să calce pe urmele mezinului său, Carol. Pătrunzînd în Lorena, deci în imperiu, el întreprinde în 978 un raid de prestigiu și de provocare asupra orașului Aix-la-Chapelle. La care Otto al II-lea ripostează printr-o expediție ce ajunge pînă la Saint-Denis. Asemenea escapade în direcția unor locuri privilegiate ale istoriei france sînt greu de numit războaie - expresia „promenadă militară” ar fi, poate, mai potrivită. Sînt însă niște necuviințe, și nu trebuie să ne mirăm dacă vom vedea mai tîrziu rețeaua imperială întelegîndu-se cu Hugo Capet și cu fiul său. Duși de avînt, Lothaire și, după el, Ludovic al V-lea se învîrăbesc cu arhiepiscopul Adalberon de Reims, instalat din 969 în orașul pe care, pînă atunci, dinastia lor se sprijinise pentru a supraviețui. Nu era deloc momentul în care să-ți pierzi viața la vînătoare, cum face Ludovic al V-lea în 987. Din mariajul lui din Auvergne, repede compromis de o totală nepotrivire, nu a rezultat nici un copil. Dinastia nu mai atîrna decît de un fir, și acest fir era el.

Nevrednicia lui Carol de Lorena

Clericii și laicii de rang înalt au fost convocați de către Ludovic al V-lea pentru a-l judeca pe Adalberon de Reims. Cel care îi strînge laolaltă și se pune în fruntea lor ca duce al francilor - și deci „număr doi” al regatului - este Hugo Capet. El obține disculparea arhiepiscopului, care începe să-i pregătească alegerea ca rege. Richer menționează totuși o încercare a lui Carol „de Lorena”, unchiul lui Ludovic al V-lea, de a interveni pe lîngă el. Acesta îi reamintește originea sa nobilă și protestează în numele „virtuții lui”, îngemănare de forță și probitate : au nu i-a fost el credincios fratelui mai vîrstnic, regele Lothaire ? Lipsit de sprijin, acum are nevoie de ajutor. Adalberon de Reims îi reproșează însă că s-a înconjurat numai de oameni mincinoși și fără cuvînt. Buna-credință este o valoare esențială în discursul oficial al vremii și orice inamic trece drept un ins de rea-credință. Concret, episcopul îi reproșează lui Carol că a pactizat și uneltit în Lorena cu rivalii propriei sale familii, că a luptat chiar lături de regele Lothaire împotriva lui însuși, ca și a nepotului său omonim, episcopul Adalberon de Laon. Îl respinge deci, din motive

destul de logice, apoi merge să țină cuvântări împotriva lui în fața principilor din Galii, la Senlis.

Iată cuvintele de care e nevoie pentru a-l discredita pe Carol de Lorena. Richer ne oferă discursul pe care l-a ținut, rezumându-l totodată în stilul său caracteristic :

Știm că acest Carol are susținători. Ei zic că are dreptul lui la domnie, moștenit de la părinți. Dar regalitatea nu sedobîndește prin moștenire; nu se înalță pînă la ea decît bărbați ce adaugă nobleții după trup înțelepciunea sufletului, ocrotiți de credință, întăriți de dărnicie¹.

De unde trebuie să înțelegem că regalitatea nu se dobîndește *numai* prin moștenire. Există deja la Adalberon de Reims ceva din Figaro al lui Beaumarchais : „V-ați dat osteneala să vă nașteți...” -ei bine, nu-i de-ajuns ! Fiți și merituos ! Adineauri, în idealizarea lui Ludovic al V-lea se punea problema vitejiei; acum, cel de-al doilea fiu al său, Carol de Lorena, este descalificat de o lipsă de înțelepciune și de credibilitate. Totuși, putem fi de părere că Richer de Reims face acrobații, exerciții de înaltă școală retorică. Îi sînt foarte dragi anumite expresii romane („senat”, „ordin ecvestru”) care îl fac ridicol în ochii susținătorilor actuali ai barbariei feudale din secolul al X-lea. Cu siguranță, numindu-le astfel, Richer înfrumusețează mult instituțiile vremii sale, dar le trădează oare întru totul spiritul ? Există un anumit spirit public în însăși ideea acestei cavalerii a regatului pe care el o numește „ordin ecvestru” și o pune în bună ordine (sic!) povestind funeraliile lui Lothaire din 986². Lui Richer îi place să pună discursuri bine argumentate în gura personajelor sale. E un adevărat vîrtej. În epoca în care trăiește, ca de altfel în orice epocă, principiile sînt diferite și se relativizează reciproc, (alegerea relativizează ereditatea și viceversa), suferind mai ales influența raporturilor de forță politice. Moștenirea nu e puțin lucru: dacă n-ar fi socotit nevrednic, Carol de Lorena n-ar fi îndepărtat cu atîta ușurință ; dacă Ludovic al V-lea ar avea un fiu, el ar trebui să domnească - cel puțin așa sună discursul pe care Richer i-l atribuie lui Hugo Capet -, fără nici un pericol, de altfel, întrucît acest fiu nu există. Discurs care îl costă mai ieftin decît pe tatăl său, atunci cînd se pronunța în favoarea lui Ludovic al IV-lea în 936¹, ba chiar îi va

Note:

1. Richer, IV, 11 (II, p. 160).
2. **III, 110** (II, p. 142).

fi de folos în destul de scurtă vreme, căci peste șase luni argumentul privitor la moștenire va duce la încoronarea alături de el a propriului „gu fiu, Robert cel Pios.

Care sînt argumentele potrivite pentru a-l discredita pe Carol de Lorena ? Adalberon de Reims și Richer găsesc mai multe:

Citim în anale cum că împărați de neam preînalt au fost doborîți pentru nevrednicia lor. Cei ce le-au urmat au fost bărbați cînd deopotrivă ca obîrșie, cînd nu. Dar lui Carol ce demnitate i se poate da? Credința nu-l călăuzește. E moale. În sfîrșit, s-a coborît pînă acolo încît a slujit rege străin și a luat de soață femeie din tagma cavaleriească, mai prejos decît el².

În ceea ce privește împărații doborîți, poate că Adalberon de Reims se gîndește la Carol cel Gros, detronat în 888 : cei care i-au urmat la tron n-au fost decît simpli conți, mai puțin bastardul regal Arnulf de Carinthia. Istoria romană, foarte prezentă în biblioteci și în mințile cultivate, relatează însă în mod extrem de sugestiv căderea lui Nero. Carol de Lorena nu aparține totuși aceleiași familii: e cel mult un intrigant - și mai ales un om tratat foarte nedrept. Cît de aspru este judecat! Cîtă părtinire în considerațiile asupra celor mai merituoși decît el, cînd acest merit constă în sprijinul oferit de atuurile moștenite ! Abilul arhiepiscop îi reproșează tocmai ceea ce, în viața lui, ține de faptul că era mezinul familiei, victimă în 954 a unei „spolieri fără precedent”³, întrucît nu a deținut nici o „onoare” în Franța apuseană, unde domnea tatăl său. Cu greu și-a cucerit un loc în Lorena, nu fără a stîrni dușmănia unor cronicari, înlăturat din regatul occidental, putea oare să nu devină vasalul unui rege străin⁴ Otto al H-lea - un împărat - nu l-a găsit nevrednic de un titlu ducal. Apoi, acest mezin sacrificat într-o asemenea măsură se mai putea căsători cu o fiică de rege ? Circumstanțele căsătoriei sale cu - totuși - fiica unui conte sînt puțin cunoscute. „Ordinul cavaleresc” - sau „ecvestru”, cînd Richer vrea să aibă un aer mai roman - este compus din familii ce dețin onoruri comitale, plasate imediat după familiile regale propriu-zise. Carol de Lorena nu s-a încurcat cu o familie din rîndurile soldățimii.

Note:

1- II, 2(1, p. 126).

2. IV, 11 (II, p. 160).

³ L. Theis, *L'Heritage des Charles...*, p. 182 : este o problemă ce ține de structura noilor strategii familiale. 4- Toate acestea sînt perfect explicate în L. Theis, *ibidem*, p. 183.

La urma urmelor, Robertienii înșiși se trag din aceeași „cavalerie”. Richer de Reims nu le-o ia în nume de rău, ba chiar face din asta un titlu de glorie. Nimic dezonorant în sine în ordinul equestru. Problema, dacă e neapărată nevoie să găsim una, este doar aceea de a ști dacă te înalți sau te cobori în raport cu propria origine socială. Trebuie mai cu seamă ca tronul să-i revină celui mai tare, potrivit criteriilor combinate ale originii și traiectoriei sociale ale familiei din care provine - meritul personal veritabil, în sensul în care l-am înțelege noi, cântărind puțin aici. În 987, familia lui. Hugo Capet, „mare” și „ilustru duce”, a ajuns deja mai sus decât vlistarul deklasat al Carolingienilor. Acesta și soția lui nu mai pot să-l întreacă pe Hugo Capet, să domnească asupra lui. Dacă ar fi să-l credem pe Adalberon, așa ceva ar însemna o revoluție în sinul feudalității:

Căci, în sfârșit, cum ar putea îngădui acest mare duce să ajungă regină o femeie luată dintre vasalii lui, iar ea să-l cîrmuiască ? Cum ar putea el să i supună, cînd cei deopotrivă, ba chiar cei mai presus decît ea îndoiaie genunchiul dinainte-i, punîndu-și mîinile sub picioarele lui ?!

Sub picioarele lui ? Istoricul s-ar aștepta mai curînd din partea unor vasali la „mîinile lor în ale sale”, conform ritualului clasic de depunere a jurămîntului de credință. După cît se pare, istoricii noștri își fac însă o imagine prea fixistă sau stereotipă asupra acestui jurămînt. Iată un text de care trebuie să ne lăsăm surprinși². Remarcați și argumentația avînd ca subiect regina. Recent, Regine Le Jan ne-a arătat că, la drept vorbind, în Franța, „regina” datează din secolul al X-lea. Ea dobîndește un statut, o putere asupra casei regelui (altfel spus palatul, deci, puțin, și statul) pe care Evul Mediu foarte timpuriu nu i-o recunoscuse întotdeauna³.

Înțepătura lui Adalberon introduce totodată o ierarhie a familiilor nobile, care coincide cu cea a statului. Chiar dacă lipsită de rigiditate,

Note:

1. Richer, IV, 11 (II, pp. 160-162).
2. Și pe care trebuie, poate, să-l apropiem de faimoasa, legendara relatare făcută de Dudon de Saint-Quentin (II, 29, p. 169) tratatului de la Saint-Clair-sur-Epte (911): i se cere lui Rollon să sărute piciorul regelui Carol cel Simplu; el refuză la început, dar, în final, unul dintre vasalii săi, luîndu-i locul, „prinde piciorul regelui, îl ridică la buze și-l face astfel să se prăvale”. Bieții Neocarolingieni, cum mai sînt luați în zeflema!
3. R. Le Jan, *Familie et parente...*, pp. 361-363.

nu prezintă ea oare o anumită coerență ? Ierarhia evoluează lent, căsătoriile oferind adeseori prilejul unor reasezări, căci înrudirea prin alianță constituie unul dintre criteriile cele mai importante ale clasamentului empiric la care se raportează Adalberon de Reims. În timpul Hugo cel Mare și al regelui Ludovic al IV-lea, Robertienii și Neocarolingienii se aflau deja la același nivel: cei doi se căsătoriseră cu două dintre surorile lui Otto cel Mare, respectiv Hadwige și Gerberge. Acum, între Hugo Capet și vărul său, Carol de Lorena, există o inegalitate reală (ce-i drept, în familiile lor, unul e fiul cel mare, celălalt mezinul): Hugo e soțul lui Adelaide, soră cu ducele Aquitaniei, Guillaume al IV-lea Braț Vinjos, deci cu numărul trei în regat dacă ar fi să stabilim un clasament, pe când lui Carol mai că i se reproșează o mezalianță. În realitate, toate învinuirile ce i se aduc rezumă și reproduc handicapurile care îl apărau de la bun început. Vai celui de-al doilea fiu al unei familii regale deja decăzute - și totuși suspecte pentru împărații momentului din pricina trecutului ei fără seamăn. El nu se poate „coboři” la un rang cum este cel de conte fără a părea că se înjosește, într-o vreme în care comitatele trebuie ținute sub supraveghere. Pentru ca fratele său mai vîrstnic să-și poată păstra șansele, el s-a expatriat, a simulat aroganța, s-a expus condamnării și dușmă-nirii, fără măcar ca acest frate al său, regele, să asigure spatele familiei - cum a putut oare Lothaire să lase lupii (cei doi Adalberon) să intre în stîna neocarolingiană ? Tot atîtea semne ale extremei vulnerabilități a unei dinastii care, după 884, a beneficiat de o întreagă serie de întîmplări neprevăzute și de amînări.

Legitimitatea lui Hugo Capet

Indipotrivă, în ciuda tuturor peripețiilor și rămîinerilor în urmă, atuurile Robertienilor sînt de mult cele mai bune. Prin ei, regalitatea^{sc} va înălța la un nivel princiar pe care nu-l cunoscuse pînă atunci. Arhiepiscopul Adalberon de Reims n-are nevoie să vorbească prea^{mult} în favoarea lui Hugo Capet. O dată Carol de Lorena pomenit^sPre aducere-aminte, înlăturat printr-o tiradă asasină, nu mai există^{de}cît Capețianul: înălțați-l dar asupra-vă pe duce. Strălucește ca nimeni altul, deopotrivă prin fapte, noblețe și avuție. Veți afla în el un apărător și al
Nu
se știe prea bine.

statului, și al intereselor voastre. Ca un părinte arc să vă fie, atît de mare îi e bunăvoința. Cine nu s-a bucurat de ocrotire cînd a căutat adăpost lîngă el ? Iar cel ce lipsă ducea de ajutorul alor săi n-a ajuns oare să le dea el ajutor ? Cu alte cuvinte, Hugo Capet ocupă deja tot terenul social și politic. El dispune de rețele, de o clientelă, iar mulți au obligații față de el. Ultimele două fraze fac aluzie la activitatea sa ca mediator în sinul aristocrației. I se atribuie eliberarea unor prizonieri de marcă arunci cînd rudele nu mai puteau face nimic pentru ei. Hugo Capet e un fel de sfîntă Foi din Conques! în aceste condiții, aventura ar fi aceea de a-l alege pe Carol de Lorena; subminarea statului ar însemna așezarea în fruntea lui a unui Carolingian rătăcit. Marele duce întruhidează partida ordinei, la fel cum înaintea lui o făcuse (deși cu mai multă strălucire) Pepin cel Scurt, în 751. în ambele cazuri, lichidarea vechilor dinastii nu reprezintă altceva decît puneri la punct, clarificări. Contrar celor afirmate de *Istoriile Franței* începînd din secolul al XVI-lea (care nu au cunoscut scrierile lui Richer de Reims), în 987, Hugo Capet nu are nevoie să întruhideze o nouă politică, să dobîndească o „legitimare de ruptură” încheind un contract de guvernare original, întemeind o nouă ideologie sau o nouă instituție regală și făcînd o concesie de principiu „feudalității”.

în ceea ce privește legitimitatea, el dispune de mai multe posibilități. Cumpănește în favoarea sa mai cu seamă moștenirea materială și simbolică a înaintașilor săi. Carol are de partea mi obîrșia nobila (*genus*) și invocă meritele personale (*yirtus*), fără a fi totuși suficient de convingător². Hugo Capet îmbină mult mai bine faptele ctt originea nobilă (deja regală), întrucît este bogat. între ei, diferența nu poate fi decît o chestiune de proporții: handicapul nobleții dț care sufereau odinioară Robertienii s-a redus; avantajul lor în materie de frumoase acțiuni regale și cavalești, dimpotrivă, j sporit considerabil. Așadar, nu e loc de ezitări. Lipsindu-i meriteka cum în chip pîrtinitor i se impută, Carol a devenit un personaj deZț echilibrat și primejdios. Acest sistem de valori conceput ca un binoflf se întoarce întotdeauna destul de repede în favoarea puternicilor zilei. Societățile nu sînt niciodată foarte fidele față de trecutul lor, ci îl manipulează și îl deformează după cum le convine.

Note:

1. Richer, IV, 12 (II, p. 162).

2. IV, 9 (II, p. 156).

Trebuie să înțelegem: francezii anului o mie nu sînt obsedați de conceptul de „dinastie”, iar „alegerea” nu o înțeleg exact ca noi. Sînt însă foarte sensibili la continuitatea instituțională și socială a poporului”, adică a societății nobile care se organizează sub formă de regat. Pentru abatele Abbon de Fleury, important este să existe în continuare înțelegere, înțelegerea dintre rege și supuși, fie ei clerici sau laici, să poată continua a fi propuse ca referință ideile lui Jonas d'Orleans (829), ele însele formate prin compilarea unor citate despre regalitatea „ministerială” (asigurînd pacea și apărarea)¹. Poporul franc are în urma lui un trecut îndelungat, iar marii strămoși, comemorați prin rugăciune în toate bisericile, sînt vii în mințile tuturor - chiar dacă imaginea lor este puțin cam vagă, cum se întîmplă în *Cîntarea lui Roland*. Și, în chip absolut firesc, acest popor adună în jurul lui alte cîteva, refăcînd, potrivit lui Richer de Reims, Galia lui Iulius Cezar.

Cît privește alegerea, aceasta nu este deschisă oricărui candidat, și nici măcar unei discuții în contradictoriu. În 987, ea revine marilor nobili strînși laolaltă și dojeniți de Adalberon de Reims, și îi angajează. Cei care nu voiau să-l accepte pe Hugo Capet nu puteau decît să se abțină să-și facă apariția.

Alegerea regelui este un rit ambi-valent. Bineînțeles, ea se negociază între personajul eligibil (ori susținătorii lui) și un grup care poate cere garanții sau profituri „în stil feudal”... Dar alegerea în sine îl pune în valoare pe rege, deoarece îi asigură supunerea celor care îl aleg și, prin asemănarea cu aceea a unui episcop sau a unui abate, subliniază natura publică. Și creștină a misiunii regale. Ea pregătește deci în mod direct ungerea. Inutil să mai disecăm, după ce aceasta a avut loc, ponderea ce revine în parte diferitelor principii - sacral, electiv sau ereditar -²are îl „fac pe rege”. Împreună, toate concură la reînnoirea cu fiecare generație a harismei regalității franceze.

Ce-i drept, alegerea negociată a caracterizat, după marii Carolingieni, o regalitate mai slabă, însă „răul” fusese făcut încă din 888. De altminteri, în zilele de alegere nu este călcat în picioare „ici unul dintre principiile legalității. Alegerea de la Senlis nu constituie o surpriză, și nici o lovitură de stat. Ea n-ar putea da semnalul „nui soi de încăierare asupra prăzii, cum o va zugrăvi mai târziu mitologia franceză. Oare de acum înainte oricine va putea să-și ^{ar}ge, la rîndul lui, suveranitatea la el acasă ? în nici un caz. Iată un

Note:

Abbon de Fleury, culegere canonică, col. 477-480.

celebru dialog între Hugo Capet și Aldebert de la Marche, care se intitulează pesemne conte de Perigord, relatat, după cât se pare, de către Ademar de Chabannes însuși:

Pe cînd bătea război împotriva orașului Tours, regele francilor șovăia să se prindă în luptă cu el. Pînă la urmă, îi trimise vorbă: „Cine te-a făcut conte ? ”. Iar Aldebert îi întoarse răspuns : „Dai pe tine rege ? ”.

Să fie autentică această frază? Există totuși un „pesemne" și un „după cît se pare". Chiar dacă admitem că Ademar de Chabannes și Aldebert de la Marche au scris, respectiv trimis drept răspuns o replică atît de usturătoare, denotă aceasta o pierdere a tuturor reperelor imediat după o „revoluție" survenită în 987 ? Dimpotrivă: ceea ce face Hugo Capet este o chemare la ordine care dovedește un real simț al legitimității. Nici el, nici Aldebert nu apar de nicăieri: amîndoi au avut de urcat doar o singură treaptă. Aldebert provine din rangul imediat inferior conților, dintr-o mamă născută într-o familie de conți. El nu are nimic în comun cu un parvenit, aventurier sau „pucist", ci este doar un pretendent controversat. Replica sa este de o superbă insolență, trăgîndu-și forța, pînă la urmă, din însăși pertinența ei. Căci este în bună măsură adevărat că destinul lui Aldebert și al lui Hugo Capet se aseamănă.

Așa cum arată Karl Ferdinand Werner², încoronarea lui Hugo a provocat o reacție în lanț. Cîta vreme nu era decît duce al francilor, credinciosul său, contele normanzilor, nu-și lua titlu de duce în propria-i provincie.

Dimpotrivă, o dată ajuns rege Hugo Capet, este loc și pentru un duce al normanzilor, iar opinia generală îl autorizează, ba chiar îl dorește. La rîndul lor, vasalii ligerieni, conți de Blois și de Angers, năzuiesc de-acum înainte la titluri palatine și rivalizează pentru ele.

Un sistem ierarhic suplu și, neîndoielnic, discutat, dar destul de precis, domnește în spirite. În 987, el este remaniat. Ceea ce înseamnă o actualizare, adică exact contrariul unei subminări. Acceptîndu-l pe Hugo Capet ca rege, marii nobili au ales ceea ce se cheamă „o valoare sigură".

Hugo nu le înșală așteptările. Richer de Reims au întîrzie să ni-l înfățișeze măreț prin acțiunile sale. Nu au existat discuții în contra* dictoriu. Singur Adalberon a găsit ceva de spus.

Note:

1. Cronica lui Ademar, III, 34 (p. 155).
2. „Quelques observations...".

Toți încuviințară. în deplină înțelegere, ducele este înălțat rege. La Noyon, primește coroana din mâinile arhiepiscopului (metropolitan) și ale celorlalți episcopi. La calendele lui iunie¹, e dăruit deci ca rege galilor, bretonilor, danezilor, aquitanilor, goților, spaniolilor și gasconilor. Înconjurat de principii acestor regate, el dă decrete și legi, cum obișnuiesc regii. Rînduia și împărțea lucrurile în chip fericit. Și această împlinire îl îndemnă să fie pios, drept mulțumire pentru izbîndă².

Richer de Reims ne oferă aici imaginea unui regat pluriethnic. Mai multe „popoare”³ sînt adunate înjurai „galilor”, termen folosit de Richer pentru a-i numi pe franci. Suveranii își spun doar regi ai „francilor”, și așa sînt numiți de la un capăt la altul al regatului. O întregă zonă aflată la nord de Loara este mai franceză decît celelalte și va trebui să o numim aici, din comoditate, Francia. Este regiunea legăturilor regale și a cîtorva principate (flamand, burgund, Blois și Anjou). Richer lasă deoparte două provincii atlantice: Bretania și Normandia „daneză”. Urmează apoi patru „popoare” meridionale, prin care trebuie să înțelegem supușii a patra super-conți: cel de Poitiers, duce al aquitanilor; cel de Toulouse, marchiz al Gothiei; cel de Barcelona, care se vrea duce al Gothiei și rivalizează cu precedentul, însă numit aici „spaniol”; în sfîrșit, ducele gasconilor, la sud-vest de Garonne. Carol cel Mare domnise și el peste un ansamblu văzut ca un conglomerat de popoare strînse în jurul francilor. Acestea alcătuiau însă un „imperiu” mult mai vast decît regatul lui Hugo Capet și, mai presus de toate, Carol îl ținea destul de bine în mînă prin intermediul unor agenți și al unor supuși mai curînd credincioși - iar uneori controlați - sau al unui sistem familial, întronîndu-și fiii ca regi peste popoarele satelite. în 987, situația s-a schimbat mult: nu numai cele șase popoare (provincii) satelite, ci chiar și cîteva părți ale Franciei propriu-zise nu îi mai recunosc regelui francilor decît o autoritate de principiu, formală. Principele rămîne supus regelui, dar cu o libertate de manevră importantă, adesea chiar totală. Regele a șapte popoare nu domnește

Note:

¹cu adevărat decît peste o jumătate de popor!

² Probabil; vezi J.-F. Lemarignier, „Autour de la date...”. ² Richer, IV, 12 (H. PP- 162-164).

³- Despre această alăturare și despre ce sînt respectivele „popoare”, vezi *infra*, pp. 273-292.

Richer de Reims este prea optimist și în ceea ce privește legislația lui Hugo Capet¹. În realitate, acesta nu promulgă nici o lege - vizînd pacea sau apărarea țării - valabilă pentru întregul regat, ci doar diplome pentru unele dintre mănăstirile sau episcopatele Franciei, pg care le ia sub protecția sa, făcîndu-le daruri și încercînd să le rezolve problemele. Ca formă, aceste diplome sînt de o solemnitate regală; în fond însă, relația regelui cu bisericele nu este mult diferită de cea pe care o întretin cu ele principii ce domnesc peste provincii și chiar peste simple cetăți sau castele. Pietatea lui Hugo Capet rezidă - și aici Richer are dreptate - în faptul că el reformează, în sensul bun al cuvîntului, mai multe mănăstiri importante: / Saint-Riquier, Saint-Valery-sur-Somme și, prin intermediul unui conte, Saint-Maur-des-Fosses². Și în acest caz însă, el are emuli „în provincie”³.

O dată cu Hugo Capet, guvernarea regală nu ia o nouă direcție. O autoritate fondată pe tradiție și făcută pentru a menține o anumită ordine poate fi în mod deschis novatoare ? Mutațiile unei astfel* de monarhii nu pot fi decît treptate și, ca să zicem așa, clandestine Ceremonialul regal și ideologia evoluează pe nesimțite. În cursul, ceremoniei de ungere, noul rege jură, ca și predecesorii săi începînd cu secolul al IX-lea, să păstreze privilegiile bisericilor și să judece cu dreptate. La cîtva timp după aceea, călugărul Abbon de Fleury, specialist în drept canonic, poate relua textual frazele lui Jonas d'Orleans și ale unui conciliu din 829 privitoare la misiunile! regelui: el apără țara și îi asigură liniștea, are grijă de biserici și de săraci, reprezintă o pildă pentru bunele moravuri. La acestea s-a adăugat, începînd cu domnia lui Carol cel Pleșuv (843-877)1 o întregă etică a guvernării în conformitate cu sfatul credincioșilor regelui :

Cum sarcina regelui este bunul mers al treburilor din întregul regat,! așa încît nici o nedreptate să nu rămînă ascunsă, nu are el oara nevoie de sprijinul episcopilor și al marilor nobili? Apostolul a spus : *Temeți-vă de Dumnezeu, cinstiți pe împărat* (L Petru 2, 17) și, într-adevăr, cum și-ar împlini el sarcina de a pedepsi pe răzvrătiți

Note:

1. Vezi însă I, 12 (I, p. 32): alegerea conferă dreptul de a. promulga edictJ regale.
2. Vezi *supra*, p. 80.
3. De pildă, Guillaume de Aquitania: vezi *infra*, p. 381.

dacă n-ar avea ajutor și sfat de la cei puternici, dacă aceștia nu i-ar arăta cinstea și prețuirea cu care îi sînt datori ? Singur nu se poate îngriji de toate cîte are trebuință regatul¹.

Frumos elogiu adus conlucrării, și mai ales inevitabil atunci cînd zîșii episcopi și nobili și-au sporit presiunea asupra palatului (încă din 843). Iar după 888 se poate spune chiar că asocierea lor cu regele salvează imaginea acestuia din urmă: ei dețin puterea în provinciile pe care le conduc și nu participă decît din cînd în cînd la marile ceremonii regale. Hugo Capet găsește în Abbon de Fleury un util teoretician al delegării puterii către „marii feudali” : a-i investi pe Foulques Nerra în Anjou și pe Eudes al II-lea în comitatul Blois e ca și cum i-ai comanda soarelui să se înalțe devreme de Tăierea Capului Sfîntului Ioan Botezătorul - iată ce înseamnă să „dai porunci înțelepte”... Rămîne argumentul religios, determinant, care prescrie o atitudine pioasă față de rege; cinstea datorată acestuia se asociază cu teama de Dumnezeu, ca urmare a raportării la unul dintre textele creștine cele mai favorabile consacrării ordinii în vigoare (*întîia epistolă a sfîntului Petru*). Dezvoltată pe larg de către papa Grigore cel Mare (590-604), ideea unei regalități înțelese ca datorie, pusă în slujba Bisericii, le-a permis episcopilor de la începutul secolului al IX-lea să-i coboare pe unii regi aroganți la nivelul lor. La sfîrșitul secolului al X-lea, dimpotrivă, ea înalță o regalitate foarte slăbită. Alegerea formală nu pune prea mult în discuție tendințele în favoarea moștenirii ereditare și, în aceste condiții, nu-l coboară pe rege sub nivelul ducilor și conților, care nu sînt aleși: dimpotrivă, mai curînd îi obligă față de rege, căruia îi conferă prin ungere un veritabil nimb religios și o demnitate aparte. Abbon de Fleury îl vede ca pe un ierarh al Bisericii, asemenea episcopilor și abaților:

Mai bine să te oprești de la a face jurămint decît să nu-l ții; așijderea, mai bine să nu încuviințezi alegere de rege decît s-o tăgăduiești prin sfidare și nesupunere: într-un caz dai dovadă de o dragoste de libertate vrednică de laudă; în celălalt, atragi asupra-ți disprețul, aidoma șerbilor răzvrățiți. Sînt trei alegeri obștești: de rege ori împărat, de episcop și de abate. Cea dintîi, rod al înțelegerii regatului întreg; a doua, al conglăsuirii clerului și cetățenilor; a treia, al înțeleptei hotărîri luate de obștea abației. Nici una nu trebuie hotărîtă de prieteșuguri lumești, hatîruri ori bani, ci se cuvine a lua seama la

vrednicie, înțelepciune și cinste. Astfel orînduit, regele cere de la toți supușii jurămînt de credință, ca dezbinarea să au se poată ivi în nici unul din ținuturile regatului¹.

Am văzut că, alese sau nu, toate puterile nobile ale acestei perioade încuviințează de fapt dreptul ereditar și valoarea confirmată, în concluzie, „vrednicia” e un lucru pe care-l ai în sînge, ceea ce ne face să ne îndoim că opoziția dintre obîrșie și merit ar fi chiar atît de prezentă în experiența socială a anului o mie. Așa încît alegerea celui mai îndreptățit moștenitor, a valorii sociale celei mai sigure, nu este rezultatul unei verificări anterioare și reale a meritului său; ea îi sporește reputația datorată valorii personale mai curînd după ce a fost realizată. Poate că Hugo Capet este ales *întrucît* dă dovadă de o mare vrednicie; vom constata însă mai ales că el se bucură de acesta vrednicie *întrucît* a fost ales. Cît despre jurămîntul cerut tuturor supușilor (*subditi*), acesta semnifică înainte de toate că supușii direcți ai regelui sînt foarte puțin numeroși: principi ai marilor provincii, nobilimea și înaltul cler din regiunile în care regalitatea este prezentă. Să nu ne pierdem deci în dezbateri anacronice asupra caracterului „public” sau „privat”, „feudal”, al fidelității: e ceva ce duce la neînțelegeri și dezbinări doar în regatul istoricilor moderni în regatul anului o mie, fiecare este constrîns social și statutar să se supună de bunăvoie superiorilor săi! Nu vom putea fi decît puți» îngrijorați pentru cei care se abțin să-și facă apariția la alegerea regelui. Căci, într-adevăr, opoziția se manifestă prin absență sau disidență, nu prin discuții în contradictoriu. În treacăt însă, Abbon de Fleury găsește accente suspect de elogioase pentru răzvrățiții din familii bune și nesupuse. Aici, el pare să aibă oarece cunoștințe de istorie romană, fiind totodată deosebit de sensibil pentru un călugăr la anumite principii ale orgoliului nobil „secular”.

Consolidarea unei poziții

Anul 987 nu se termină pe 3 iunie. Hugo Capet vrea să-și mărească avantajul, motiv pentru care negociază asocierea la tron a fiului său Robert. În vîrstă cam de 17 ani, tînărul „e neîntrecut în meșteșugul cavaleresc”² și, în plus, tocmai a ieșit de pe băncile școlii catedral

Note:

1. *Ibidem*.

2. Richer, IV, 13 (II, p. 166).

din Reims, unde a urmat cursurile lui Gerbert. În consecință, cultura sa și interesul pe care-l arată problemelor religioase îi permit să urmărească cu atenție sinoadele episcopilor¹. Și totuși, răspunsul arhiepiscopului Adalberon la insistențele lui Hugo este unul evaziv. Atunci, potrivit lui Richer, Hugo pretextează o chemare în ajutor venită din Barcelona, copleșită de sarazini. Dacă pleacă, trebuie să-i lase un rege Franței, căreia i-l dăruiește pe fiul său... Biruit de acest argument sau de alte presiuni, Adalberon primește să-l ungă rege pe Robert de Crăciun, la Orleans. După care nici tatăl, nici fiul nu mai pleacă să se războiască în Catalonia... Dacă pretextul „spaniol” a jucat cu adevărat acest rol important, cum spune Richer de Reims, înseamnă că se exagerau atât amenințarea sarazină, cât și importanța politică a regalității, căci țara are acum în sfârșit principii care să-i asigure apărarea și liniștea².

Această asociere a fiului mai mare nu este însă ceva excepțional în familiile regale și în cele ale nobililor. Regele Lothaire o practicase și el, obținând titlul regal pentru viitorul Ludovic al V-lea încă din 979. Faptul reprezintă o asigurare a continuității dinastice și, la nevoie, un avantaj pentru cel mai vîrstnic dintre fii; lăsînd în urmă împărțirile din Evul Mediu timpuriu, lui îi revine cea mai mare parte a moștenirii, mezinii fiind nevoiți să se mulțumească cu firimiturile. Andrew Lewis insistă mult asupra acestui aspect al practicii asocierii³. Fără îndoială, în cazul Capetienilor, ea va avea în mai multe rînduri acest sens începînd chiar de la a treia generație, mai cu seamă în 1017, apoi în 1025. În 987 însă, Robert cel Pios nu are frați, cum nu avea nici Ludovic al V-lea în 979⁴, așa că, evident, este vorba despre asigurarea rămîinerii la tron a familiei. Din această perspectivă, obiceiul capetian poate fi comparat cu modul în care se procedează în cazul episcopatelor: titularii lor asigură succesiunea unei rude sau a unui Prieten ales de ei, asociindu-și-l asemenea unui ajutor⁵.

Formula de asociere maschează ceea ce antropologia numește o «moștenire anticipată”: un părinte nobil îi încredințează fiului său

Ibidem; după cît se pare, Guillaume de Aquitania poseda aceeași competență, care îi permitea să asiste la conciliile păcii lui Dumnezeu.

Iar printre ei am putea găsi oricînd un rege.

A.W. Lewis, *Le Sang royal*...

Sau cel puțin nu frați legitimi: episcopii Arnoul de Reims și Gauzlin de

Note:

Bourges sînt fii nelegitimi, unul al lui Lothaire, celălalt al lui Hugo Capet.

Vezi *infra*, p. 555, la Laon și în Aquitania, vicarul Benedict.

o parte din bunurile strămoșești (în secolul al XHI-lea, adesea o treime) atunci cînd acesta trece pragul maturității, de pildă cu prilejul căsătoriei sau depunerii jurămîntului de cavaler. Iată o probă de echitate pe care societatea în care trăim nu a înscris-o printre regulile ei, dar pe care, în fapt, o practică din ce în ce mai des ! Totuși, în jurul anului o mie, moștenirea înseamnă totul și presupune împărțirea bogăției și a puterii; drept urmare, se conturează adevărate conflicte între generații atît înainte, cît și după asocierea fiului. Cu propriii săi fii - Hugo, apoi Henric -, bătrînul Robert va cunoaște cele mai grele încercări în cursul anilor 1020, pentru ca mai apoi să se audă din gura lui Guillaume de Volpiano că, la vremea lui (între 987 și 996), nici el nu fusese un fiu model pentru Hugo Capet¹. Toate coabitările au partea lor delicată !

Deocamdată, regii Hugo și Robert trebuie să înfrunte împreună anumite vitregii. Dacă măsura de precauție luată în 987, de Crăciun, nu este inutilă, aceasta se întîmplă întrucît Carol de Lorena rămîne o potențială amenințare. Lucrul devine vizibil începînd din 989, adică după moartea lui Adalberon de Reims. Hugo Capet găsește înțelept să-l facă să-și aleagă drept succesor pe Arnoul, fiu bastard al regelui Lothaire, mai curînd decît pe strălucitorul Gerbert, absent în acel moment și, probabil, deja remarcat pentru excesiva sa suplețe de manevră². În 991, Arnoul trece însă de partea unchiului său, Carol de Lorena, căruia îi deschide porțile orașului Reims. La rîndul lui, și episcopul de Laon, Adalberon (nepotul lui Adalberon de Reims), îl lasă pe Carol să intre în orașul său. Au loc intrigi și tratative, apoi Adalberon, ca un alt Iuda, îl dă pe mîinile lui Hugdj Capet chiar în timpul Săptămîinii Mari a anului 991. Carol de Lorena moare în captivitate și astfel soarta Carolingienilor este pecetluită:] despre fiii lui Carol se va mai vorbi în 995, dar după 1009³ li se va pierde urma. Lui Hugo Capet îi mai rămîne să-și încheie socotelile cu Arnoul.] E nostim să-l vedem pus acum în aceeași situație care i-a pierdut pe Neocarinngieni: conflictul cu un arhiepiscop de Reims. însă, sprJ deosebire de aceștia, Hugo Capet nu riscă să piardă prin el un sprijin nitor esențial - mai are și alții. Nu-și pierde decît timpul. Un conciliu reunit la Saint-Basle-de-Verzy îl depune pe Arnoul în iunie 991, iar

Note:

1. Despre toate acestea, vezi *infra*, pp. 562-565.
2. Cf. *Correspondance*, ed. P. Riche și J.-P. Callu.
3. J. Dufour, „Obedience”, p. 22.

Gerbert devine arhiepiscop de Reims. Episcopii imperiali și chiar papa se opun; urmează un lung conflict, la capătul căruia Arnoul se întoarce la Reims în 998, în timp ce Gerbert ajunge, din aproape în aproape, pînă la Roma¹. Unde devine papa anului o mie, el, fostul profesor al lui Robert cel Pios. Hugo Capet moare în 996, după un pelerinaj la Souvigny, la mormîntul sfîntului Mayeul. Căutînd deci un sfînt mijlocitor. El lasă în urmă o imagine pe care alții o vor răspîndi: cea a unui principe și rege mare prieten al bisericilor. În 981, pe cînd era încă duce, se ilustrase înapoind abației Saint-Valery-sur-Somme moaștele sfîntului ei protector. Potrivit unui călugăr care scrie pe la 1050, acesta din urmă le-a promis tronul lui Hugo și urmașilor lui „pînă la a șaptea spiță”². Unde, după cît se pare, prin „șapte” trebuie înțeles „pentru totdeauna”.

Același refren răsună și în paginile lui Ademar de Chabannes, pe care de altminteri mariajul aștit al lui Hugo Capet nu are de ce să-l indispuină... Departe de a-i plînge pe Carolingieni, el vede înlăturarea lor ca pe o consecință a unei judecăți dumnezeiești de genul celor pe care epoca lui vrea să le vadă pronunțate împotriva familiilor blestemate ce înfruntă mănăstirile. Regele Hugo simțea că Domnul îi dăruia harul Lui și în schimb, ca să spunem așa, se făcu mult darnicul apărător al Bisericii lui Dumnezeu. De altminteri, se crede că urmașii lui Carol cel Mare au fost certați de Dumnezeu fiindcă n-au căutat harul Lui. Mai degrabă lăsau de izbeliște bisericile decît le înălțau. În abația Saint-Denis, viața monahală se abătea de la tipicul dintîi, ci regele Hugo făcu ce era drept în ochii lui Dumnezeu: o înălță întru cînte aducînd pe abatele Odilon, și la fel făcu în mai multe mănăstiri de sfinți³. Într-adevăr, l-am văzut pe Hugo cedîndu-i contelui Bouchard patronarea mănăstirii Saint-Maur-des Fosses, cu scopul ca acesta să favorizeze reforma aici prin metoda ce avea să i se pară potrivită⁴. Voia chiar să-i încredințeze personal lui Mayeul de Cluny mănăstirea Saint-Denis, însă moartea marelui abate, survenită în 994, amîna intervenția clunisiană pînă în 1008, deci pînă sub domnia regelui Robert.

Note:

P. Riche, *Gerbert d'Aurillac...*, pp. 141-179. A. Lewis, *Le Sang royal...*, pp. 63-64. Cronica lui Ademar, III, 30 (p.151). Vezi *supra*, p. 80.

Ademar de Chabannes îi judecă și el foarte aspru pe Neocarolingienii N-ar trebuie oare să pledăm încă o dată pentru acordarea de circuinstanțe atenuante? Dacă aceștia au construit puține biserici este pentru că erau prea lipsiți de bogăție și influență. Nu se mai înălțau întru totul la înălțimea rangului pe care îl aveau, iar criticile îndreptate împotriva lor se reduc la acest aspect.

În schimb, toți autorii anului o mie își aduc aminte că Robert cel Pios se trage dintr-o familie destul de veche și puternică, care a reprezentat statul cu mult înainte de Hugo Capet, iar Helgaud de Fleury știe chiar că un străbunic al lui a fost rege (Robert I, 922-923)¹. Raoul Glaber consideră cu destulă îndreptățire că Hugo cel Mare a condus regatul *de facto*, punându-și în serviciul lui activitatea de cavaler (sau, dacă preferăm, de căpetenie, *militari industria*)². Este demn de remarcat că Hugo și Robert nu și-au comandat una sau mai multe pledoarii în favoarea dreptului la titlul regal. Căci întronarea lor nu a fost atât de remarcată și de discutată pe cât s-ar putea crede³.

Autorilor de anale și cronici le lipsește o teză oficială și bine răspîndită de care să se poată lega : Richer rămîne un autor confidențial, pierdut vreme de opt secole pentru istoria Franței. Ca urmare, asupra întronării lui Hugo Capet circulă diverse teorii, mai mult sau mai puțin corecte și fragmentare. Printr-un adevărat joc al sorții, pe termen mediu, se va impune tocmai aceea mai ostilă noii dinastii!

O perfidie scrisă la Sens

Era nevoie de puterea vizionară a unui Raoul Glaber pentru a dura această „nouă primăvară a lumii” înflorind din armonia între regalitatea germană și cea franceză. Căci, în sfîrșit, dacă Hugo Capet

Note:

1. Helgaud, 2 (p. 58); acesta se gîndește pesemne și la un alt străbunic al lui Robert, Henric I Păsărarul, rege al Germaniei, afirmînd că familia e originară din „Ausonia” (Italia) - neîndoindu-l, pentru a-i da un aer roman. *Contra*, vezi Richer despre originea germanici a lui Robert cel Tare: I, 4 (I, p. 17).
2. Raoul Glaber, I, 6 (p. 50).
3. în „Obedience...”, J. Dufour încearcă să demonstreze că motivul pentru care scribi în regiunile meridionale au ezitat să-i consfințească înscăunarea în datarea cartelor este acela că duceau lipsă de informații în legătură cu situația din Franția și, de asemenea, că această șovăială nu a durat mult.

„salvează și reînălță regalitatea, trăgînd-o după sine, nu se poate totuși spune că o ridică pînă în slavă!

Faptul care îi uimește pe savanții contemporani și rămîne incontestabil este dispariția definitivă a vechii dinastii. „Aici sfîrșiră Carolingienii", notează analele vremii, mai cu seamă cele din Sens. Oare mulțimile sau cei din afara microcosmosului creștino-feudal cuprins între Reims și Sens simt cu adevărat vreo emoție ? Nimic nu o dovedește.

Din ținuturile Loarei pînă în opera lui Ademar de Chabannes, mica lume a cărturarilor politicieni se simte mai curînd ușurată. Rezumînd, sentimentul lor ar fi : „Pînă la urmă biruiră Robertienii", adică cei mai buni, familia pe care o cunoaștem bine. Însă nimeni nu percepe urcarea pe tron din 987 ca pe deschiderea unei noi ere, mai bună sau mai rea decît precedentă. Nimeni nu gîndește: „Aici începură Capețienii".

Sub Robert al II-lea cel Pios, principala reacție antirobertiană vine din Sens, unde unii au fost vexați că nu ei l-au uns rege și unde mașinațiunile din 1005-1016 lasă urme adînci. *Istoria Francilor* scrisă aici are propria viziune asupra înscăunărilor robertiene. Cea a lui Robert I, din 922, e văzută ca un act de rebeliune pe care Cerul nu a întîrziat să-l pedepsească prin lupta de la Soissons (923)'. La fel cea a lui Hugo Capet: demn vlăstar al unui neam de uzurpatori, acesta a devenit rege prin răzvrătire. El este călăul lui Carol de Lorena, grobaru unei mari familii regale, și nu părintele blînd, ales în 987 într-o atmosferă de înțelegere². Iată ce înseamnă să încurci 987 cu 991, să creezi o confuzie de durată între două evenimente distincte. Pentru moment, în timpul domniei lui Robert, această eroare (răuvoitoare) rămîne fără urmări, cîntărind la fel de puțin ca și iscusita scriere a lui Raoul Glaber care pornește de la mileniul lui Iisus Hristos și reprezintă o pată forte izolată pe onoarea regilor din 987 (chiar în Sens circulă o altă versiune, mai favorabilă).

Din această eroare însă, ca și din iscusința cu care Raoul Glaber inventează anul o mie, istoria ulterioară va scoate profituri grase! Numai printr-un uimitor concurs de împrejurări a căpătat America numele lui Amerigo Vespucci, afirmă Ștefan Zweig. Succesul pe

Note:

1- *Historia Francorum Senonensis*, ed. G. Waitz (*MGSB* SS IX in-folio), p. 365, Hanovra, 1951.

2. *Ibidem*, p. 368.

termen mediu al erorii din cronica de la Sens, explicat în chip magistral¹ de către Laurent Theis, nu este mai puțin surprinzător, într-adevăr, ea este perpetuată în secolul al XII-lea de călugării de la Saint-Denis - cu toate acestea, foarte favorabili Capetienilor. *Marile Cronici ale Franței* scrise de ei vor constitui, în secolul următor, istoria semioficială a regelui și a țării; or, aici, capturarea și moartea lui Carol de Lorena maschează alegerea de la Senlis². Hugo Capet a ajuns rege „prin forță”³. Ales cu acte în regulă în 987, iată-l acum uzurpator: ce șansă nesperată pentru adversarii lui Filip August!⁴ Cercul său de prieteni răspunde folosindu-se de profeția sfântului Valery și susținând teoria „întoarcerii Franței sub Carolingieni” o dată trecută a șaptea generație⁵, adică imediat după el: mama fiului său Ludovic al VIII-lea și bunica lui Ludovic cel Sfânt nu este oare o urmașă confirmată a lui Carol cel Mare ? Totodată, circulă legende despre Hugo Capet, cavaler neînfricat ce cucerește mîna și inima fiicei moștenitoare a lui Ludovic al V-lea, fapt ce îi conferă o legitimitate de ruptură! în timp ce alții, precum Dante, care îl urăște pe Carol d'Anjou, acreditează ideea că Robertienii s-ar trage dintr-un măcelar⁶: nu-i de mirare deci că în Italia sînt atît de tiranici. Suficient pentru a dezlănțui imaginațiile! De altfel, pentru publicul burghez și înstărit din Parisul secolului al XIV-lea, chiar și măcelarul are meritele lui⁷ - cu condiția să devină un burghez parizian înstărit, în acest caz, Hugo Capet este rodul unui frumos destin social, cel al fiicei sale măritate cu un cavaler, și reunește în sine două clase sociale. Cu siguranță, destinul marilor Carolingieni în secolul al XIII-lea nu a depins de aceste discuții, ei inspirînd destul devotament pentru ca toată mitologia defavorabilă lui Hugo Capet să fie reversibilă. De altminteri, urmașii acestuia nu țin cu tot dinadinsul să treacă drept Capetieni și nici nu prea sînt considerați ca atare : sfîntul Ludovic îi **continuă** pe Clovis și Carol cel Mare, mormintele celor trei dinastii **stau** alături la Saint-Denis, iar istoriile lor se contopesc.

Note:

1. L. Theis, *U Avenement...*, pp. 199-224.
2. Hugues de Fleury (ed. G. Waitz, *MGH SS IX* in-folio, p. 384).
3. Și asta într-o vreme cînd - se pare - domnea exclusiv forța.
4. A. Lewis, *Le Sang royal...*, pp. 144-164.
5. De data aceasta, vom lua expresia în sens literal.
6. Pentru această legendă, vezi F. Lot, *Etudes...*, pp. 342-343.
7. *Ibidem*, pp. 333-336.

Rătăcirile memoriei medievale au servit însă drept bază pentru convingerile primilor istorici moderni. Cercetându-le prin prisma propriilor categorii de gândire și prejudecăți, secolul al XVI-lea sfârșește prin a-i inventa pe Capețieni (cum începe să inventeze și anul o mie, mai bine decît Raoul Glaber). Teza *Istoriei* de la Sens facilitează această invenție, întrucît mărește efectul de ruptură provocat de Hugo Capet. Or, ca orice operă istorică, o carte de istorie a Franței are nevoie de rupturi pentru proiectul și teoriile ei îndrăznețe. Pentru a construi intrigi și modele sînt necesare o serie de articulații. Iar Hugo Capet, care vreme îndelungată nu este decît o umbră, o vagă siluetă abia întrezărită în codrii adînci ai secolelor feudale, devine o jucărie în mîinile istoricilor moderni. Se construiește astfel o adevărată paradigmă, adică un cadru de gândire în care discuțiile sînt permise, dar din care nu se poate nicicum ieși. Hugo Capet poate fi văzut ca un intrus sau ca un salvator, ce contează ? Oricum se exagerează efectul de ruptură cauzat de urcarea sa pe tron, uitîndu-se că încă din 884, o dată cu moartea lui Carloman, dispăruse orice sistem de guvernare propriu-zis „carolingian”, iar fratele bunicului lui Hugo fusese făcut rege de către marii seniori încă din 888. Și, cu cît se lungește mai mult istoria regală a urmașilor săi, Capețieni direcți, Valois și Bourbon, cu atît „evenimentul” din 987 capătă proporții mai importante. Atunci, francezii au înfăptuit, în favoarea „celei de-a treia stirpe”, ultima dintre revoluțiile lor, cum scria Mezeray în 1643¹...

Abia 1-a executat Convenția pe „Ludovic Capet” (în realitate, Louis Lefort²), că lingușeala 1-a și adus trap înapoi pe eroul mitologic. Destoinicul războinic ridicat din popor, întemeind o dinastie spre a-l face să renască, este, bineînțeles, Napoleon Bonaparte, în 1804 ! Iar mania actuală a comemorărilor nu a scăpat prilejul de a ne organiza în 1987 sărbătorirea unui „mileniu capețian”, pe măsura a ceea ce-a mai rămas în noi, încă foarte vivace, din *dorul de Franța*.

Ferdinand Lot în 1891 și Laurent Theis în 1990 au avut dreptate să tranșeze situația: „nimic mai neutru decît această întîmplare”, acest „epifenomen”³. Nu-i voi urma totuși decît în proporție de

Note:

¹ F.-E. de Mezeray, *Histoire de France...*, II, pp. 344-347.

2- Cf. Robert cel Tare, cel mai vechi strămoș al său cunoscut pe linie masculină.

³- L. Theis, *L'Heritage des Charles...*, p. 192.

90%. Desigur, nu este vorba despre o revoluție în sensul actual, foarte puternic, pe care l-a dobândit acest cuvânt. Regalitatea e prea slăbită pentru a mai rămâne în centrul a tot ceea ce se întâmplă, iar la Noyon, în 987, nu are loc nici instaurarea, nici consacrarea definitivă a „feudalității”. Și totuși, nu este chiar un non-eveniment, ci o mutație - mică, dar semnificativă -, un jalon printre altele, în capitolul regalității, unul dintre multele din tomul „feudal” al istoriei Franței, începe un nou paragraf. Situația se limpezește, se stabilizează prin sfârșitul anomaliei, al paradoxului reprezentat de Neocarolingieni. Și aceasta tocmai în momentul în care strălucirea imperiului ottonian prinde să pălească. Astfel încât un Raoul Glaber poate zugrăvi, la rigoare¹, tabloul unui condominiu „franco--german” asupra Europei.

Vetrele de istorie ale regalității france

Una dintre temele cele mai bine înrădăcinate ale mitologiei franceze este opoziția dintre neașul Hugo Capet și Carolingieni sau Ottonieni, mai germani sau mai „cosmopoliți” - de unde aroganța și eșecurile lor: s-au întins mai mult decât le era plapuma... Frumos, acești contrast dintre ei și „regii noștri”.

Pe cei din urmă totuși, nici unul dintre autorii anului o mie nu-ii numește în mod special „naționali” sau mai gali decât Lothaire ori Ludovic al V-lea. Învinuirea de a fi slujit un rege străin este o lovitură sub centură aplicată lui Carol de Lorena de către Adalberoffl de Reims, care nu se atinge de nici unul dintre regii neocarolingieni din ramura mai veche. Richer de Reims știe că Robertienii au strămoși de prin părțile Germaniei; el vrea un „saxon” acolo unde istoria se va mulțumi cu un franc din Austrasia renană². Faptul că îl semnalează să însemne oare o piedică pentru Hugo Capet ?³ Motivul]

Note:

1. Vezi *supra*, p. 174.
2. Richer, I, 5 (I, p.16): „Avu tată pe Robert, din ordinul ecvestru, iafl bunic dinspre tată, pe un străin din Germania, Witichichind”. Tatăl este ufl personaj istoric, bunicul - unul legendar. Vezi M. Schmidt-Chazan, „*LeM origines germaniques d'Hugues Capet dans l'historiogTaphie françaisa du X^e au XIV^e siecle*”, în Iogna-Pratt (coord.), *Religion et culture...M* pp. 241-243.
3. J. Glenn, „The Composition...”.

căpeteniei venite de aiurea pare să fie frecvent și funcțional¹ în legendele familiilor nobile. Etnicitatea medievală este concepută altfel decât ar vrea rasialismul modern: ți-o poți schimba, la nevoie poți deveni de-al locului prin căsătorii, alegeri de străbuni și de comportamente. Hugo cel Mare și ceilalți strămoși ai regilor de la 987 și-au pus forța cavalerescă și priceperea politică în slujba regatului apusean. Ei sînt ai regatului, regatul e al lor, și totuși aceasta nu înseamnă că au fost plămădiți de la început din același lut ca și supușii lor.

Se hotărâsc ei oare în 987 să se cantoneze în îngusta fișie de pămînt de la Senlis la Orleans care, potrivit manualelor noastre, formează domeniul regal în secolele al XI-lea și al XII-lea ? în mod tradițional, în istoria Europei, Capețienii „seniorali” (un fel de baroni înrădăcinați în domeniul lor destul de meschin, întinzîndu-se de-a lungul drumului dintre Paris și Orleans) sînt opuși împăraților cu adevărat „imperiali”, care străbat asemenea unor aștri căile ce duc de la Aix-la-Chapelle la Roma, însoțiți de strălucite escorte. Capețienii arată destul de sărăcăcios, chiar dacă ciupesc cîteva poziții sau, cel puțin, izbutesc să slăbească menghina „feudală” ce i-ar putea zdrobi. Ei așteaptă însă să le sosească ceasul, potrivit planului elaborat de Hugo Capet (987-996) și dus la îndeplinire de Filip August (1180-1223): acela de avea un bastion din care să sară la momentul potrivit în ajutorul drepturilor de suzeranitate regală și la chemarea bisericilor. Și cui nu i-a plăcut, odinioară, să-și închipuie „mica Franță” (domeniul lui Hugo Capet) crescînd de-a lungul secolelor pentru a deveni imperiul din 1811 sau din 1931 ? Totuși, a judeca intenția (Hugo Capet) prin prisma efectului îndepărtat (Filip August) înseamnă a păcătui prin teleologie - una dintre posibilele rădăcini ale erorii în istorie. Este ceea ce ne îndeamnă la o atitudine critică, chiar dacă în acest caz în caricatură se strecoară și 'fiulte adevăruri. Nimeni nu poate nega că neamul lui Hugo Capet rămîne vreme îndelungată sedentar, că organizarea și strategiile lui se amănă cu ale celorlalte familii princiere și nobile, și aceasta timp ue două secole. Observațiile ce vor urma nu trebuie luate drept o

Note:

Luînd-o în căsătorie pe nobila moștenitoare, această căpetenie întruchipează aspectul cavaleresc (reușita prin merit) al legitimității; mai mult, își dobîndește descendenții din societatea pe care aceștia o domină.

contestare radicală a vechii școli, față de care se cuvine să dăm dovadă întotdeauna de maniere și de tact!

Și totuși, să recunoaștem, când se încearcă descrierea element cu element a „domeniului regal”, cum a făcut în 1936 William M. Newman¹, ori cartografierea granițelor lui exacte, de exemplu cu „statele contelui de Blois”, nu se prea reușește. Neîndoiește, ne lipsesc izvoarele, dar avem aici mai cu seamă o problemă legată de conceptele istorice. Conceptul de „domeniu regal” nu poate să ne aducă mai aproape de obiect, să ne facă să sesizăm sfera de influență a lui Hugo Capet și a lui Robert cel Pios în 1032. Termenul „domeniu” este mai potrivit pentru a descrie situația din secolul al XHI-lea, perioadă de întărire a administrației și de gândire juridică rigidă : domeniul regal este teritoriul administrat de juzii lui Filip August, ale căror limite teritoriale și competențe se încearcă a fi stabilite printr-o sumedenie de pacte și de arbitraje ; în cadrul regatului există pe de o parte domeniul regal, iar pe de altă parte marile fiefuri (care au și ele juzii lor). Dar, în cazul primelor trei generații capetiene nu s-a ajuns încă pînă acolo. Abia sub Filip I (1060-1108) va începe, prin intermediul magistraților, dezvoltarea administrației, iar o dată cu ea transpare, dacă vreți, o anumită meschinărie ludovic-filipardă a regelui uns (afacerile din Gâtinais, Montreuil-sur Mer și din vicomitatul de Bourges).

Nu are nici un rost să-i coborîm prea mult pe primii Capetieni ca să punem apoi pur și simplu pe seama urmașilor lor ascensiunea teritorială și să exagerăm insuficiența bazei lor inițiale în „Franța” în comparație cu „sistemul german”. Ca și Henric al II-lea, Robert al II-lea este un rege postcarolingian. El se deplasează între reședințele sale din zona rurală, cetăți și castele, într-o zonă ale cărei principale puncte întărite sînt Paris și Orleans, dar care este mai puțin restrînsă decît s-a spus. Ocupă cîte „cetăți de scaun” poate, care îi aduc diferite venituri, drepturi de proprietate și puteri ce se suprapun și se încalecă cu ale altor persoane. Înalt senior al Franciei, îi controlează teritoriul și viața socială, însă numai pînă la un anumit punct; autoritatea lui asupra contelui de Blois nu este decît relativă, iar la nivel local un mare număr de conți și de episcopi împart puterea cu el.

Note:

1. W.M. Newman, *Le Domaine royal...*; pentru aprecierea influenței re' gale prin intermediul diplomelor acordate bisericilor: J.-F. Lemarignier, *Le Gouvernement royal...*

Raoul Glaber descrie Orleans ca pe una dintre cele mai frumoase reședințe ale regelui, un fel de capitală pentru Robert¹. Nu departe se găsește abația regală de la Fleury. Dar atunci Paris, Saint-Denis... ? Raoul cunoaște mai puțin aceste meleaguri, a căror importanță o subestimează. Ea va ieși însă la iveală pînă la urmă : după 1030, sub domnia lui Henric I sau Filip I, Parisul va eclipsa Orleans ca oraș regal datorită unei poziții strategice dobîndite tocmai prin venirea la tron a lui Hugo Capet și a lui Robert în 987. Conți și duci de pe cursul mijlociu al Loarei, Robertienii s-au deplasat în cursul secolului al X-lea spre Paris, spre Laon și spre vetrele istorice ale carolingienilor.

Robert nu se închide într-un „domeniu”, ci se mișcă pe o orbită² ce merge de la Tours pînă la Reims, trecînd prin Dijon, cu riscul asumat al cîtorva coliziuni. Este zona în care regele poate fi observat. Aici se desfășoară ceremoniile regale, cu prilejul zilelor însemnate și în mari cetăți sau biserici: ungerea la Reims, funeraliile la Saint--Denis ; de asemenea, la Tours, dezrobirea cu plată după procedeul „salic”, iar la Paris și Orleans, multe adunări (curți) „încoronate” (în care, la Crăciun sau la Paște, regele își pune coroana, înconjurat de cei mai înalți dintre nobili). În alte părți ale regatului, nu merge decît rareori. Mai degrabă principii sînt cei care vin uneori la el sau cu care întreține o prietenie prin corespondență (de pildă, Guillaume de Aquitania sau Richard de Normandia). Aquitania îl vede o singură dată pe Robert cel Pios, cu prilejul unui pelerinaj la mormintele marilor sfinți, precum Geraud d'Aurillac sau sfînta Foi din Conques ; altminteri, numele său apare aici numai în datarea cartelor, potrivit obiceiului. Dimpotrivă, Franția se bucură de strălucirea regelui. Aici, el este dintotdeauna fenixul cavaleriei, centrul de atracție al întregii nobilimi. Măiestria sa în meșteșugul armelor nu e cu nimic mai prejos decît a lui Henric al II-lea, la fel cultura, evlavia și °birșia nobilă. Într-adevăr, Capețienii și Ottonienii se trag printr-un șir de căsătorii paralele din partea bărbătească a stirpei lui Carol cel Mare. Putem numi acest lucru un capital simbolic ori un tezaur de virtute, prea puțin contează: esențial este prestigiul adus.

În practică, orbita despre care vorbeam este mai puțin cuprinzătoare decît cea pe care se mișcă împăratul, iar riturile, fără îndoială, ^{mai} puțin numeroase.

Handicapul Capețienilor nu e însă cu neputință

Note:

¹ Raoul Glaber, II, p. 9.

² Vezi C. Pfister, *Etudes...*

de recuperat. De asemenea, trebuie să mai observăm că în țara peste care domnește Robert se află însuși leagănul monarhiei france. Neîndoielnic, Francia este mai populată decât Germania acelor vremuri, țară tânără și deschizătoare de noi drumuri, având totodată un trecut mai îndelungat și mai multe biserici cu relicve. Lipsindu-i vetrele de istorie, Ottonianul trebuie deci să controleze Lorena (cu orașele Aix și Metz) și pe regele ei, să se străduiască să cucerească Roma și Italia care îl electrizează, îl hipnotizează și sfîrșesc prin a-l epuiza. În ceea ce-l privește pe Robert cel Pios, acesta are mai puține motive să-și părăsească orbita, jalonată la tot pasul de morminte de regi și sfinți. Nici un magnetism anume n.u-l atrage în Occitania, de unde îi e de-ajuns să o aducă pe Constance d'Arles, însoțită de cavalerii ei înzorzonați, pentru ca tonul modei să fie dat de curtea lui.

Politica lui Hugo Capet, similară cu a lui Robert cel Pios, nu a fost deci aceea de a se mulțumi cu Hurepoix, în așteptarea momentului Bouvines (1214), ci doar de a abandona Aix-la-Chapelle în favoarea teutonilor - Aix și Lorena la cucerirea cărora ultimii Carolingieni nu voiau să renunțe. Hugo Capet se învoiește să sacrifice o pradă absolut virtuală și de prisos, întărindu-se într-un vechi ținut plin de bogății și de simboluri.

Frecventarea unor locuri privilegiate ale trecutului franc, chiar după perioada carolingiană, explică atașamentul regelui față de „Franța apuseană”, născută din împărțirea de la 843. Cum se face că, în timp, acest regat ajunge să dețină monopolul identității france? Motivul principal este că „Franța răsăriteană”, considerată în secolul al X-lea „franco-saxonă”¹, se conturează din ce în ce mai mult ca o Germanie, un „regat teuton”, în timp ce satelitul ei, „Franța de mijloc” din 843, a devenit Lorena („Lotharingia”) - de la numele împăratului Lothaire și al regelui Lothaire al II-lea (855-869). Numele de Franța² nu va se va pereniza așadar decât în vest, acolo unde trecutul franc este mai bine înrădăcinat în mințile oamenilor. În zorii secolului al XI-lea totuși, partida nu este încă jucată. Celelalte două Franțe n-au ajuns încă să renunțe complet la dreptul lor la această denumire. Cum vom vedea³, lorenii îi socotesc adesea pe vecinii lor din apus prea puțin vrednici de încredere; ar fi culmea

Note:

- 1 • C. Brihl, *Naissance de deux peuples...*
2. B. Schneidmuller, *Nomen Patriae...*
3. Vezi *infra*, p. 518.

deci să-i recunoască drept franci câtă vreme termenul are conotații precum „loialitate” sau „demnitate liberă și nobilă”...

Pe de altă parte, dacă în 987 regatul lui Hugo Capet este anevoie de numit în întregime *Franta*, aceasta se întâmplă deoarece cuvântul desemnează mai cu seamă centrul ei, adică vechea regiune regală pe care, aici, o numesc *Francia* când trebuie să o deosebesc de celelalte regiuni importante ale regatului.

Principatele formate în timpul revoluției feudale sau după ea recapătă uneori particularisme anterioare (aquitani, gotici etc.) și își revendică în mod firesc diferențierea de Francia, fără a pune însă în discuție supunerea față de regele francilor.

Richer de Reims a găsit o soluție pentru a ieși din încurcătura terminologică. El identifică regatul apusean al francilor, născut în urma împărțirilor din secolul al IX-lea, cu Galia lui Cezar și cele trei părți ale ei: Belgia, Celtica și Aquitania. Potrivit acestui nordist încăpăținat, cu cât înaintezi spre sud, cu atât puterea de judecată și stăpânirea de sine se împuținează, deși pretutindeni domnește aceeași fire certărească. Cei mai chibzuți ar fi așadar belgii¹, nume prin care trebuie să-i înțelegem pe toți cei ce trăiesc la nord de Sena. Lăsând deoparte această autosatisfacție, sistemul nu e lipsit de o anumită pertinentță. El ar putea cadra cu observațiile și dorințele lui Raoul Glaber privitoare la o relativă paritate între Robert al II-lea și Henric al II-lea - ceea ce ar crea două surori gemene, Galia și Germania. Dacă Hugo Capet ar vrea cu adevărat să marcheze diferența dintre el și Carolingienii „germanici”, ar trebui să se intituleze „rege al Galiei”. Această idee a unui călugăr cultivat nu se bucură totuși de prea mare răsunet, căci ceea ce vrea să evite Hugo este tocmai marcarea unei rupturi. În zilele noastre, un candidat la președinție încearcă să convingă oamenii că, o dată ales, totul se poate schimba mai repede și mai bine decât cu concurenții săi. Pe vremea aceea, un rege în fața căruia mării „electori” jurau supunere îi asigura că totul va rămâne neschimbat. Trăiască deci orgoliul și prestigiul franc! Cine s-ar putea lipsi de ele ?

2. Provinciile feudale în timpul păcii lui Dumnezeu

Hugo Capet, rege al întregii Galii ? Totuși, el nu-și impune pretutindeni întreaga autoritate, și nici măcar prezența. La o scară atât de mare, nu există materia necesară pentru a alimenta sau cristaliza un

Note:

1- Richer, I, 3 (I, p. 8).

sentiment național. Nu există încă francezi, ci doar o serie de „popoare” cu contururi oarecum vagi, adunate în jurul francilor începînd din ce moment vom putea vorbi despre francezi ? în jurul secolului al XHI-lea, probabil, cînd influența autorității regale va fi puternică pe întreaga axă centrală a regatului, de la Arras pînă la Toulouse, cînd va fi nevoie de mobilizarea întregului ansamblu în-potrivă unui inamic precum Anglia (1295). Din această perspectivă opoziția paradigmatică între un Ev Mediu „feudal”, ce ar ține pînă la Ludovic cel Sfînt sau Filip cel Frumos, și un prim ev național (secolele al XIV-lea și al XV-lea) rămîne de neocolit. în secolul al XH-lea nu există decît o palidă prefigurare a francezilor: cruciații „francigeni” care luptă împreună, mai disciplinați decît teutonii (!). Pentru moment însă, nimic: Richer de Reims povestește despre alegerea unui rege al „galilor” (francilor) și despre cele șase popoare satelite¹. Ce sînt acestea și cum se mențin împreună ? Ceea ce salvează viitorul Franței este faptul că între aceste popoare, relativ inconsistente și plastice, nu există opoziții ireductibile. De fiecare dată, prin „popor” se înțelege elita nobilă a unui principat, o clasă dominantă ale cărei ramificații se întind dincolo de granițele lui și ai cărei membri sînt destul de mobili. Situația Franței nu constituie însă o excepție absolută în Europa. Monarhiile vecine, engleză și germană, au în această perioadă baze regionale relativ precise ; risipite sau concentrate, proprietățile regale nu se găsesc în întreaga țară. Ele se se sprijină pe o relație naturală, „solidaritatea de regat”² dintre rege și înalții aristocrați. Ne-am putea întreba, la fel ca în cazul Franței, dacă fidelitatea lor este una „publică” sau „vasalică”, dar ar fi o polemică între școli, formulată în termeni prea moderni. în realitate, pretutindeni, o anumită formă de regat coexistă alături de grupul dominant care reprezintă „credincioșii” sau „cavaleria” sa și de jocul raporturilor de forță, cursul vieții în conflict - conflict între marii nobili sau între aceștia și rege. Cea mai puternică monarhie este cea engleză, care intervine în întreaga țară și nu se ciocnește decît de principate embryo-J nare; presiunea exercitată de vikingi în cursul secolelor al IX-lea și al X-lea a acționat pînă la urmă în favoarea regilor din „stirpea lui]

Note:

1. Vezi *supra*, p. 256.

2. S. Reynolds, *Kingdoms and Communities...* Vezi exprimările din diplo-j mele regale, de exemplu J. Dufour (ed.), *Recueil des actes de Robert I et de Raoul, rois de France (922-936)*, Paris, 1978, nr. 12 și 26.

Cedric”¹, unind țara în jurul lor. Cazul german se deosebește mai puțin

de cel francez. Saxa și Bavaria, Suabia, Franconia și, pe deasupra, Lorena sînt descrise ca niște „regate” cu propriile lor popoare” deoarece aici, de cîteva generații, principele este înconjurat de o serie de grupuri aristocratice relativ sudate. Ceea ce nu-i împiedică pe locuitori să treacă destul de lesne de la un „popor” la altul pentru a se căsători ori pentru a stăpîni o feudă și, ca urmare, ne-ar veni cumplit de greu să descriem trăsăturile fizice sau morale specifice saxone sau șvabe pe baza indicațiilor din secolele al X-lea și al XI-lea!

La fel stau lucrurile în regatul lui Hugo Capet și al lui Robert cel Pios. La o examinare mai atentă², specificul etnic, deseori afirmat, se dovedește extrem de inconsistent, uneori vag. Este o construcție socio-culturală, neavînd nimic natural. „Regatele” secundare pe care Richer de Reims le îngămădește în jurul francilor sînt sudate doar de o anumită comunitate de interese și de un destin împărțit de toți nobilii - cel puțin pînă la un anumit punct. Granițele lor geografice și chiar numele lor sînt departe de a fi de neschimbat.

Galii? Pentru a desemna nucleul central, Richer de Reims ține la frumoasa lui idee de iubitor al Antichității. Dar, chiar dacă i-ar fi numit „franci”, tot n-ar fi risipit confuzia. Alții, precum Raoul Glaber³, vorbesc aici despre „Neustria”. Franciei regale și ținutului Blois, Richer le adaugă în mod implicit Flandra, regiunea Anjou și ducatul Burgundiei: toate teritoriile de unde au putut proveni electorii lui Hugo Capet.

Bretonii ? în Evul Mediu timpuriu, Armorica a fost foarte marcată de cuceritorii celți întorși din Insulele Britanice sau din Irlanda, mai cu seamă în zona țărmurilor dinspre miazănoapte și apus, însă totul se pierde în noaptea epocilor întunecate și în ceturile Atlanticului. Mai ușor de urmărit din punct de vedere istoric este cristalizarea unei puteri „comitale” în Rennes și Vannes de-a lungul secolului al IX-lea, într-o relație absolut ambiguă cu marii regi carolingieni: vedem astfel o Bretonie a cărei revoltă se împletește cu dorința de a imita

Note:

* Există aici, împreunate, o ideologie foarte carolingiană și o administrație de pionierat: H.R. Loyn, *The Governance...*

2- Cu ajutorul antropologiei: P. Poutignat și J. Streiff-Fenart, *Theories de l'ethnecite...*

3- Vezi *infra*, p. 602, în cadrul unei scheme ce o distinge de Burgundia și de Lorena, identificabilă cu Austrasia.

Francia¹ și al cărei conte, Salomon, primește de la Carol cel Pleșuv câteva însemne regale într-o zi a anului 867. Societatea cîtorva sate ni se înfățișează cu mai multă limpezime mulțumită catastifului de la Redon²: sub nume celtice (*machtiem, rari*), distingem o serie de notabilități și de împărțiri administrative destul de asemănătoare cu cele din alte regiuni (din care lipsesc marile domenii regale). După 880 totuși, incursiunile normande dezorganizează puterea bretonă para-carolingiană și izvoarele scrise dispar. în cursul „anului o mie”, Bretania abia dacă răsare din umbră³. Conții rivali de Rennes și de Nantes sînt fie clienți, fie dușmani ai conților „franci” de Angers și de Blois, în timp ce cavalerii sau clericii călătoresc și slujesc în ținuturile de pe Loara. Bretania nu este atinsă însă în mai mare măsură decît aceste regiuni de „mișcarea” păcii lui Dumnezeu (concilii și decrete). Totuși, inviolabilitatea lăcașelor și perimetrelor sacre este instituită cu fermitate și resimțită ca atare. în aceste condiții, „danezii” din Normandia pot și trebuie să ne atragă mai mult atenția.

Un principat bine rînduit ?

în jurul anului o mie, înmulțirea izvoarelor scrise au este nicăieri mai spectaculoasă decît în Normandia, întrucît aici se pleacă aproape de la zero. Pe aceste țărături expuse, amprenta năvălirilor păgîne a fost puternică în secolul al X-lea. Convertirea lui Rollon în 911, însoțită de recunoașterea sa în calitate de conte al Normandiei, este pe drept cuvînt o dată faimoasă în istoria Franței. De aici provin numele și delimitarea⁴ uneia dintre cele mai mari provincii franceze. Totuși, populația nu este în întregime reînnoită: judecînd după toponime, colonizarea normandă s-a limitat la cîteva zone de coastă și a marcat foarte puțin societatea și instituțiile⁵. în schimb, sistemul

Note:

A. Chedeville și H. Guillotel, *La Bretagne des saints et des rois...*;

J. Smith, *Province and Empire...*

Vezi frumosul facsimil *Cartulaire de l'abbaye Saint-Sauveur de Redon*,

Association des Amis des Archives historiques du diocese de Rennes,

Doi și Saint-Malo, 1998 și studiul lui W. Davies, *Small Worlds...*

A. Chedeville și N.-Y. Tonnerre, *La Bretagnefeodale...*; N.-Y. Tonnerre, *Naissance de la Bretagne*.

Realizată totuși în cel puțin trei etape, între 911 și 933.

Normandia nu este așadar „scandinavă” în mai mare măsură decît este Occitania autentic „romană” : vezi *infra*, p. 290.

De organizare creștin și seniorial a fost distrus, apoi refăcut. Sub ducele Richard al II-lea (996-1026), monahismul înfloarește din nou la Jumieges și la Fecamp, unde ducele are un palat splendid. În același timp, aici se scriu carte, care ne dau unele informații privind pământul, oamenii, moneda¹ și instituțiile - în care nu găsim decât prea puține urme cu aspect scandinav. Chiar și nobilimea normandă pare destul de amestecată: granițele „etnice” sînt neconținut depășite. Am putea pune rămășag că de la bun început, încă din secolul al IX-lea, cetele normande numărau în rîndurile lor cîțiva creștini din cuprinsul Galiilor, cum sugerează și legenda lui *Hastings*, istorisită de Raoul Glaber²; nu încapе îndoială că acestea duceau deseori negocieri cu conții și regii franci, intrînd cu ei în alianțe și coaliții.

Fixați și convertiți încetul cu încetul, normanzii de pe Sena au asimilat bine civilizația postcarolingiană. Ducatul este condus pe comitate (*pagi*), însă cel mai adesea de viconți supuși sau de rude ale ducilor (Raoul d'Ivry). Cu toate acestea, tendința unora dintre istoricii moderați a fost aceea de a *antedata* unele instituții ducale puternice sau interzicerea războiului privat, evenimente ce datează mai ales din vremea lui Henric Beau Clerc (1106-1135), ultimul fiu al lui Guillaume Cuceritorul³; trebuie să fim cu băgare de seamă, pentru a nu-i atribui lui Rollon sau unuia dintre primii săi șapte descendenți ceea ce se datorează de fapt modernizării administrației din secolul al XH-lea, inspirată în bună parte de la englezi. În afară de un drept asupra epavelor și, poate, de anumite sentințe privind surghiunul, nimic nu-l deosebește, la drept vorbind, pe Richard al II-lea de ceilalți principii francezi. Se aseamănă celorlalți, strălucind însă mai viu decât ei. Întrebuințează aceleași tactici în jocul sistemic; este perfect integrat și totodată un aliat destul de sigur al lui Hugo Capet și Robert cel Pios⁴, ceea ce nu-l oprește totuși să intervină în favoarea lui Eudes al II-lea de Blois⁵. Este un nod pentru multe rețele ce se întind în regat și dincolo de hotarele lui. Tot el intervine pe

Note:

¹ F. Dumas-Dubourg, *Le Tresor de Fecamp...*

² I, 19 (pp. 70-72); este un nume de personaj istoric (anii 880). Dudon de Saint-Quentin spune și el vrute și nevrute despre această căpetenie anterioară lui Rollon (cartea I).

³ Mai cunoscut ca William sau Wilhelm (n.t.).

⁴ Despre relațiile dintre ei, vezi K.F. Werner, „Quelques observations...”.

⁵ Vezi *infra*, p. 549.

lingă normanzii „de peste mare” (în fapt, adevărații danezi) pentru a o răscumpăra pe vicontesa de Limoges, luată prizonieră prin 1010 la Saint-Michel-en-l'Herm¹. Sora sa, Emma, este de altfel soția regelui „saxon”, apoi a celui danez al Angliei GÆthelred și Cnut²), deci la rîndul ei mamă de regi - afacere care se cere urmărită!³ Ca principe creștin ce se află, Richard al II-lea își îndreaptă privirile și către Țara Sfîntă, trimițînd daruri la Ierusalim și primind moaștele sfîntei Caterina de pe muntele Sinai. Una peste alta, este unul dintre acei duci cu ținută aproape regală, pentru care Guillaume al V-lea de Aquitania oferă un alt mare exemplu⁴.

Dăruindu-i abația de la Fecamp lui Guillaume de Volpiano, Richard al II-lea nu poate fi decît bine văzut de către Raoul Glaber. Priviți însă acest frumos elogiu :

Ducii aveau mai multă tărie în arme decît ceilalți, pe care îi adumbreau deopotrivă prin pacea ce-o dăruiau provinciei și prin îngăduința lor. Toate cîte le erau supuse o casă păreau, o familie unită prin legături de sînge. Buna înțelegere se sprijinea pe cinstirea jurămîntului de credință făcut. Printre acești oameni era socotit hoț și tilhar oricine, într-o daraveră oarecare, lua peste prețul convenit ori înșela asupra mărfa. Și se îngrijeau de bolnavi, de săraci și de tot călătorul cum îngrijesc părinții de odraslele lor⁵.

Normandia, o mare familie: sună frumos, deși idealizat și, totuși, cam vag. Raoul Glaber ne dă un singur element precis : supravegherea unui tîrg, care trebuie să fie cel de la Rouen. Fără îndoială, înaltele fețe bisericești și neguțătorii sînt bine primiți aici. Dar tot aici se vînd și sclavi!

În 1963, la Fecamp s-a descoperit un mare tezaur monetar: 8584 de piese (dinari și galbeni) îngropate între 980 și 985. El confirmă dinamismul economiei normande și aduce anumite lămuriri. Pînă la momentul respectiv, aproape că nu se descoperiseră dinari băuți de duci din Rouen începînd cu 942, în același stil și

Note:

1. Cronica lui Ademar, III, 44 (p. 164).
2. Despre aceasta, vezi P. Stafford, *Queen Emma and Queen Edith. Queenly ship and Women's Power in Eleventh Century England*, Oxford, 1997-
3. Ea stă la originea drepturilor de moștenire asupra Angliei pentru cărti Guillaume Cuceritorul pledează în 1066.
4. Vezi *infra*, p. 381.
5. Raoul Glaber, I, 21.

conform aceluiași reguli ca și celelalte monede „feudale” franceze, bătute din porunca prelaților sau a principilor mari și mijlocii. Și, dintr-o dată, iată peste 6000. Alături de ei, dinari din tot nordul regatului, mai ales din Mans și Quentovic. Acest vechi port carolingian din estuarul râului Canche - de unde și numele de *Quentovic* -, considerat distrus încă înainte de 900, supraviețuise deci de bine, de rău în chiar inima „frământărilor” ; perioada năvălirilor nu lichidase complet schimburile comerciale, ba pe unele poate că le și intensificase. Alte tezaururi descoperite aici și colo pe teritoriul Franței (Le Puy, între 1000 și 1005) sugerează o viață de relații și o economie destul de monetarizate - deși nu în întregime, întrucât se știe că multe plăți se făceau în natură, prin obiecte a căror valoare era evaluată în monede. Un duce bogat își cîștigă multe simpatii, își atrage serviciile și elogiile celor din jur, iar dovezile lui de generozitate atîrnă greu în construirea unei excelente imagini de marcă.

Tocmai de aceea, în această provincie care iese dintr-o dată din întuneric¹, a venit vremea unei inventări sau, cel puțin, a unei aranjări a trecutului. Canonul Dudon de la Saint-Quentin scrie astfel la porunca lui Richard al II-lea o istorie a primilor duci normanzi, prim element al unei tradiții care se va greșa pe el. Călugărul Guillaume „Pietricică” din Jumieges o rezumă și o continuă în anii 1070, și așa mai departe. În materie de istoriografie, Normandia surclasează regiunea regală, iar mai târziu, în *Marile Cronici ale Franței*, călugării de la Saint-Denis vor recurge la Guillaume de Jumieges pentru a acoperi domniile primilor Capetieni.

Dudon de Saint-Quentin împletește legenda și istoria, prima pîrînd chiar să predomine mult mai limpede decît în paginile lui Richer de Reims. Ca atare, el le inspiră istoricilor moderni o foarte îndreptățită suspiciune. Ce altceva ne oferă Dudon înainte de 911 sau de 942, ba de multe ori și după această dată, decît pure invenții ? Nu știe nimic despre adevărata Danemarcă ori despre obiceiurile scandinavilor, în schimb, ne poartă într-o „Dacie” mitologică pentru a ne istorisi obîrșia și isprăvile lui *Hastings* și ale lui Rollon². Care se grozăvesc, se luptă, duc tratative și trișează într-un mod ce ne duce cu gîndul direct la regatul lui Hugo Capet și al lui Robert cel Pios !

Note:

Vezi L. Musset, *Les Invasions...*, și *Nordica et Normannica...* Vezi C. Carozzi, „Des Daces aux Normands...”.

Unele reflecții recente - parțial, încă inedite - tind totuși să-l ia un pic mai în serios pe Dudon de Saint-Quentin. De te să ne mirăm, de pildă, că pune atît de puține nuanțe cu adevărat scandinave în zugrăvirea Normandiei, de vreme ce aculturația a fost puternică și rapidă de la bun început ?

Nu e mai puțin adevărat că acest mitolog proiectează asupra trecutului preocupările epocii sale. Pentru a vedea acest lucru, trebuie să fim atenți la ceea ce are porunca, cheful ori posibilitatea să transmită celor care-l citesc între 1015 și 1026, precum și la modul în care le dă tonul autorilor ce vor veni după el. Să fie oare ne semnificativ faptul că Dudon îi atribuie lui Rollon un tată foarte puternic în „Dacia”, adevărat model de noblețe ce nu și-a plecat nicicînd fruntea în fața vreunui rege și ai cărui fii sînt cei mai destoinici cavaleri ai țării ?

Axa principală a operei sale este, neîndoielnic, progresul moral prin creștinare. Botezîndu-se în 911, Rollon a făcut un mare pas înainte: jafurilor și omorurilor întrerupte cînd și cînd de armistiții (păci limitate în timp și spațiu) le ia locul o stăpînire liniștită, o seniorie utilă și rentabilă asupra Normandiei. în concertul puterilor creștine, între duce și regele francilor se poate aspira la o pace mai deplină, neîntreruptă. în orice caz, ducii botezați - Rollon devenit Robert, Guillaume Spadă Lungă și în special Richard I (942-996) - au ajuns să fie, alături de ei, făcători de pace, în mijlocul unor elemente turbulente precum marchizul de Flandra și conții mai mici. Fără să clipească, Dudon asimilează așadar cauza păcii dintre înalții aristocrați cauzei credinței² și celei a întregului creștinism, afirmație gravă și concludentă, întîlnită deopotrivă la toți autorii noștri și în preambulele conciliilor. Destul pentru a le închide gura celor care contestă ordinea impusă de învingători.

Canonicul de la Saint-Quentin inventează sau selectează elementele de care are nevoie pentru ca Rollon, așa cum îl descrie el, să aibă două chipuri.

Acesta e un războinic de temut care a pus nu *m* dată pe fugă armatele france - atît pe cea regelui, cît și pe cea alcătuită din „țărani” (*rustici*), deci din pedestrași:

în vreme ce Rollon adăsta cu cavalerii, țărani se apropiară, călări și pedestri. Pe nevestite, Rollon se năpusti și făcu măcel printre ei...³

Note:

1. Dudon de Saint-Quentin, II, 2 (pp. 141-142).
2. IV, 122 (p. 285).
3. II, 23 (p. 162).

Cel puțin aici nu ni se povestește că puterea din secolul al X-lea i-a apărut pe țărani liberi împotriva clasei cavalerilor, cum ar vrea inodelele recente ale „mutației anului o mie” ! Al doilea chip al lui Rollon, devenit Robert, nu este total opus primului, dacă ținem seama de faptul că monopolul său asupra justiției îi face pe țărani să renunțe la a mai recurge la arme, legându-i cu atât mai bine de plugurile lor:

La opt zile după ispășire¹, încă înveșmîntat în straie de botez, prinse a împărți pămîntul prin poruncă tovarășilor (*comites*, „conți”) și a-l da credincioșilor. Pe urmă se făcură mari pregătiri de nuntă, iar el luă de soată pe Giselle, fiica regelui, că pentru ea căutase și făcuse pace cu francii. Făgădui deplină oblăduire cui voia să trăiască pe pămînturile lui. Trase cu fir hotarele între pămînturile împărțite credincioșilor și reaseză țara, umplînd-o cu vasali și cu oameni veniți de prin alte părți. Dădu poporului în veac un drept și legi întocmite și proclamate prin voia principilor. Îl sili să trăiască în bună înțelegere. Dură iarăși bisericele ce fuseseră de tot nimicite și refăcu templele (creștine) dăruite de păgîni, dresă și spori în tărie meterezele orașelor și celelalte întărituri. Îi supuse pe bretonii răzvrățiți², iar leșurile lor răspîndiră groaza în regatul ce-i fusese dat în stăpînire³. Apoi, puse opreală (adică interdicție) pe pămînturile lui: oprit era orișicui deopotrivă a săvîrși hoție ori tîlhărie și a se face părtaș la asemenea rele țeluri. În sfîrșit, opri pe orișicine de a mai aduce acasă fiarele plugului, ce trebuiau lăsate cu el în cîmp. Așijderea, nimeni nu mai trebuia să dea în pază cal, măgar ori bou ca să nu-i piardă⁴.

Într-un cuvînt, securitatea depinde în întregime de duce, care își arogă monopolul ei. În orice caz, el își asumă și răspunderile implicite, căci, în caz de furt, i se poate cere înlocuirea sau plata bunurilor puse sub ocrotirea lui. Totuși, nu e indicat să încerci să-l tragi pe sfoară, cum fac țăranul din Longpaon și soția lui! Aceasta din urmă a șterpelit cu mîna ei fiarele lăsate de soț pe cîmp, așa încît

Note:

- 1- Botezul spală greșelile anterioare; în cazul de față, el ține mai mult de amnistie decît de ispășire.
- 2- Mai precis, le-a răpit toată partea de vest a Normandiei actuale !
- 3- Normandia este numită uneori „regat”, la fel ca și alte principate (Aquitania). Fraza *et de cibariis Britonum totum regnum sibi concessum sufficienter pavit* este dificil de tradus.

⁴- Dudon de Saint-Quentin, II, 31 (p. 171).

țăranul poate merge să se plîngă ducelui Robert. Ducele poruncește neîntîrziat administratorului să-i înmîneze cinci galbeni cu care să-și cumpere alte unelte (ștreanguri pentru înjugat, fier de plug și brăzdar¹), apoi să cerceteze prin proba fierului încins oameni din Longpaon și din satele învecinate. Cum ordalia² iui demască pe nimeni, rămîne să fie întrebat țăranul cui îi mai spusese unde se găsea plugul - era și timpul, după ce fusese pus la cazne un district întreg !³ Stîlcită în bătai, femeia mărturisește.

Robert îl întreabă deci pe bărbat: „Știai că nevastă-ta a săvîrșit furtul ? - Da, știam. - Atunci meriți de două ori moartea. O dată pentru că ești stăpîn peste femeia ta, va să zică erai dator s-o pedepsești, apoi pentru că ai încuviințat furtul, fără să vrei a-l da în vileag". Fără să mai zăbovească, porunci să fie spînzurați, sfîrșit crunt pentru amîndoi. Asemenea hotărîre vîrî groaza în oamenii din ținut; unul nu mai îndrăzni să săvîrșească furt ori pungășie⁴.

De aici, o întreagă epocă de prosperitate normandă - căreia, în fapt, istoricul este dator să-i asocieze cîteva jafuri sau oarece trafic de sclavi. Nu încapе însă îndoială că Dudon de Saint-Quentin este un ideolog. Stilul său redundant pare făcut pentru a masca cît de tendențios este modul în care prezintă lucrurile. Botezîndu-se, Rollon--ucigașul de țărani beneficiază de o adevărată amnistie ; teroarea pe care o răspîndește de acum înainte sub numele de Robert și în numele justiției este dreaptă și salutară. Fără doar și poate, pacea pe care o impune este utilă din punct de vedere social, ca de altfel orice ordine politică și socială, dar nu este ea oare puțin și o prelungire pașnică a violenței sale inițiale, o consfințire a statutului și proprietății pe care le-a dobîndit mulțumită forței sale ? Vina i s-a șters, nu însă și cîștigul pe care ea l-a permis. Pură mostră de ideologie feudală, această scenă pe care tocmai am citit-o, unde Rollon „dăruiește" pămîntul și pacea, astfel încît supușii săi rămîn cu o datorie aproape de neachitat. Istoricul nu ar fi obiectiv dacă ar trece, indulgent, peste asemenea panglicarii. Oare nu orice cavalerism (în sensul etic al cuvîntului) este puțin impostor, de vreme ce îi dezarmează pe

Note:

1. Despre uneltele de plugărit, vezi frumoasa carte a lui G. Cornet, *Le Paysan et son outil...*

Frecvență în acea perioadă: vezi *infra*, pp. 636-652.

3. în sfîrșit, asta pretinde fabula, e mai picant așa...

4. Dudon de Saint-Quentin, II, 32 (p. 172).

țărani înainte de a-i apăra ? Cavalerismului maxim al ducilor normanzi îi corespunde astfel o impostură maximă.

Elogierea lor de către Dudon cunoaște o curbă ascendentă și atinge culmea o dată cu Richard I (942-996), duce care instaurează o pace neîntreruptă însoțită de o renaștere a monahismului și de o respectare scrupuloasă a duminicii și a sărbătorilor creștine¹. Pare chiar un principe conform Fericirilor făgăduite de Iisus {*Matei* 5, 3-11). Autorul nostru extrage din biografia ducelui mici episoade ilustrând șapte dintre Fericiri - sau ideea pe care și-o face despre ele. *Fericiți cei blânzi*: ce-i drept, Richard I „l-a potolit pe contele Thibaud (de Blois) împletind vorba bună cu armele”² și a câștigat încrederea regelui Lothaire prin smerenia sa. Nimic de zis, dar toate astea fac parte din jocul sistemic normal al raporturilor de forță. În a șasea dintre Fericirile citate îl regăsim pe Hugo Capet: *Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema*. Richard I nu l-a oprit oare pe regele Lothaire să pornească împotriva Flandrei ?

Și încă ceva: după moartea regelui Lothaire (986), ducele Hugo, fiu al marelui duce, fu înălțat rege și vru să pornească asupra contelui Albert (de Vermandois, unde se află Saint-Quentin). Strânse deci oaste, în fața primejdiei unei năvăliri a regelui miniat, Albert fu cuprins de teamă. Repezi deci un canonic pe nume Dudon, al neasemuitului Quentin, martir pentru Hristos, la Richard, patrician³ de o îngăduință fără pereche. Spre a crușa ținutul Vermandois de o cumplită pustiire, era nevoie ca ducele mijlocească cu întreaga lui putere pe lângă rege, bolnav de furie. Ducele Richard primi pe cleric cu mare cinste, apoi merse la rege, care plănuia să-și dezlănțuie oștirile împotriva lui Albert. Îi domoli minia și-l împacă cu Albert, care dădu ostatici. Ducele era plin cu prisosință de această fericire. De auzea vorbindu-se de oarece gîlceavă, o liniștea el însuși ori prin trimiși. Așa îi împacă pe francezi cu lorenii, pe burgunzi cu flamanzii, pe englezi cu irlandezii (?), iar pe normanzi cu bretonii. Știa bine că în ochii lui Dumnezeu nici o jertfa, nici o ofrandă nu prețuiesc cît o biruință a păcii. Cu evlavie, îl socotim deci pe acest duce în rîndul celor numiți, pentru credința și strădania lor de a fi asemenea⁴, fii ai lui Dumnezeu⁵.

O fire pașnică în sînul lunii feudale? De ce nu, dacă omul este expert în jocul sistemic al principilor și preocupat de echilibrul puterilor? Hugo Capet însuși trece în general ca aiare, în pofida acestei pagini a lui Dudon de Saint-Quentin. Dar, la început, Fericirile au fost făgăduite oare făcătorilor de pace

cu intermitență, celor care nu încearcă să se rupă de orice raport de forță ? Aici e toată dificultatea, iar problema se va pune și în ceea ce-i privește pe episcopii promotori ai păcii lui Dumnezeu.

Dudon de Saint-Quentin procedează aici la o selecție abilă a faptelor care se potrivesc scopurilor lui, „uitînd” că păcile feudale pun capăt la tot atîtea războaie și chiar închid în ele altele noi (dacă este vorba despre manevre menite să cîștige timp). Una peste alta, spicuiește faptele invers decît istoricii moderni care, de la Mezeray (1643) înapoi, au zugrăvit tablouri ale unei violențe feudale dezlănțuite, de nestăvilit, neluînd în seamă nici tratatele, nici negocierile. Adevărul este că războiul și pacea reprezintă două instituții ce coabitează de-a lungul secolelor al X-lea și al XI-lea, potrivite pentru a păstra cît mai mult timp cu putință sistemul social. Și, neîndoielnic, cu atît mai bine dacă Richard I, la insistențele lui Dudon de Saint-Quentin, a intervenit eficient pentru a evita suferințele în Vermandois. Dar, structural vorbind, cine împuținează războaiele în lumea anului o mie ? Acest gen de medieri sau o pace a lui Dumnezeu mijlocită de episcopi? în orice caz, ducele și-a cîștigat în perspectivă un mare lingușitor - căruia nu-i putem cere totuși să verifice dacă e sigur că în istoria lumii popoarele „păgîne” au fost întotdeauna mai barbare decît cele creștine.

O mișcare țărăneasă

Abia și-a dat sufletul ducele Fericirilor, că zgomotul și furia se **și răspîndesc** pe cuprinsul Normandiei. Dudon de Saint-Quentin a fost inspirat oprindu-și cartea aici. Evită¹ astfel obligația de a menționa o piedică în calea păcii sociale.

într-adevăr, iată ce istorisește continuatorul său, Guillaume de Jumieges, care scrie în 1071 despre perioada de început a lui Richard al II-lea. Tînărul este plin de cutezanță - cum se și cuvine - și de evlavie. Sub domnia lui, Normandia aproape că seamănă cu o biserică.

Note:

1. Voit sau nu ? Atenție la speculațiile în această privință.

Cinstit era din cale-afară. Dar, în zorii tinereții lui, o sămînță nesănătoasă de dezbinare prinse a încolți în regatul Normandiei. În fiecare comitat al țării, sătenii se strîngeau laolaltă. Cereau să trăiască după plac, să aibă drepturi peste ape și păduri, fără să țină deloc seama de cele statornicite înainte. Spre a se încredința de aceasta, fiecă pîlc de poporeni înfuriați alese doi trimiși care să-i ducă hotărîrile spre întărire la o adunare ce avea să se țină în mijlocul pămînturilor. Cum prinse de știre, ducele îl însărcina pe contele Raoul (d'Ivry), însoțit de o sumedenie de cavaleri, să pedepsească sălbăticia țărănilor și să le spulbere adunarea. Porunca îi fu împlinită fără zăbavă: contele înșfacă numaidecît pe trimiși și pe alți cîțiva, le reteză mîinile și picioarele, apoi îi trimise ciungi și ologi la ai lor. Era de ajuns pentru a descuraja astfel de ueltiri și a-i face să se păzească de pedepse mai aspre. Ceilalți pricepură prea bine și se întoarseră la plugurile lor¹.

Richard al II-lea trebuie să facă față și unei rebeliuni a fratelui său vitreg, după care va avea timp de trei decenii o domnie ducală fermă, atent la cele ce se întîmplă atît în Franța, cît și în Anglia, pre-luînd chiar (în ochii unui prim continuator al lui Dudon²) rolul înaintașului său Robert/Rollon în fabula cu ducele și țăranul. Și totuși, ce debut! Povestea comitetelor țărănești și a adunărilor este unică în dosarele anului o mie, constituind evenimentul care seamănă cel mai bine cu o „revoluție”, așa cum o înțelegem noi. Poporul se organizează pentru a se scutura de jugul nobilimii, iar aceasta ripostează imediat prin forță și intimidare. Părtinirea cronicarului este aproape scandaloasă atunci cînd, în momentul mutilării trimișilor, îndrăznește să vorbească de sălbăticia *țărănilor*, nu a *cavalerilor*.

Totuși, el scrie la trei sferturi de veac după 996, iar celelalte mărturii de care dispunem sînt chiar mai tîrzii. Adesea bazate pe a sa, ele amplifică și dramatizează episodul, adăugîndu-i născociri Proprii (așa, de pildă, un jurămint legîndu-i pe răzvrătiți, la Benedict de Saint-Maur și la Wace, în jurul anului 1060). Mult mai tîrziu, marele istoric romantic Augustin Thierry va fi entuziasmat de aceste texte, văzînd aici una dintre marile deșteptări ale celei de-a treia ^s*ări în Galia, o reînviere a ghildelor, un preludiu la comunele secolului al XH-lea - ori, mai curînd, legătura dintre acestea. El le ^aPropie chiar de „faimosul răgaz al lui Dumnezeu” care, „judecînd

Note:

Guillaume de Jumieges, V, 2 (II, p. 8). Evocat de M. Arnoux, „Classe agricole... p. 40.

după ultimele lui decrete promulgate în 1095, a fost o adevărată gildă"¹... Alături de el și împotriva lui, Ernest Semichon vede pacea lui Dumnezeu ca fiind încă din 989 o mare asociație ; drept urmare, apropierea dintre revolta normandă și pacea lui Dumnezeu se impune cu atât mai pregnant spiritelor moderne. în zilele noastre, și una, și cealaltă au devenit expresiile aproape identice ale rezistenței rurale în fața feudalizării din anul o mie. Se elaborează intrigi pe tema lor, utilizându-se aceleași ingrediente: cLerul meridional (Guy de Puy, Oliba de Vie) canalizează și îmblăzește în folosul marilor aristocrați o puternică mișcare populară, și la fel procedează Guillaume de Volpiano atunci când este instalat la Fecamp, în 1001... De la un text frapant, dar târziu, al lui Guillaume de Jumieges, fără nici un garant veritabil contemporan cu ducele Richard al II-lea, s-a trecut la o argumentare istoriografică de amploare. Nimic nu ne spune totuși că acțiunea „țărănească”² era o ripostă la recenta radicalizare a senioriei. în absența surselor, ce știm de fapt despre secolul al X-lea normand? Ce vrea să însemne o „Normandie feudalizată” ? în această privință, David Bates îi găsește secolului al XI-lea tot atâtea trăsături „specific feudale” cîte aspecte „nefeudale”³ - și observația ar fi valabilă pentru toate „provinciile feudale” din regatul lui Hugo Capet. „Feudalitatea” reprezintă o etichetă comodă care trimite la mari repere istorice, însă imediat ce încercăm să căutăm urmele istorice ale unui sistem rigid riscăm să cădem în greșală. Aici nu este vorba decît despre ape și păduri - mize ale unor tensiuni și competiții foarte intense, ce-i drept, dar în același timp extrem de durabile și redundante, între cavalerie și țărănime sau între cavaleri rivali și între țărani aflați într-o anumită concurență. Printr-un procedeu polemic consacrat, Guillaume de Jumieges ar deforma așadar lucrurile, făcînd ca acțiunea țăranilor să treacă drept

Note:

1. A. Thierry, *Considerations...*, I, P. 227.
2. Profilul social al conducătorilor și al trupelor lor rămîne imprecis; anonimul de la Fecamp, între 1079 și 1109, vorbește despre „cetățeni” normanzi (concetățeni sau supuși ai ducelui). Putem glosa pe marginea acestei probleme (mișcare a micii nobilimi?).
3. D. Bates, *Normandy before 1066...* Școala engleză este empirică și chibzuită; vezi și C. Wickham (trad.fr.), „Mutations et revolutions... de asemenea, critica antifeudală a lui S. Reynolds, *Fiefs and Vassals*. totuși prea îndrăzneță (D. Barthelemy, „La theorie feudale...”).

mai subversivă¹ decît a fost în realitate? Ar fi o cale de a scuza brutalitatea ducelui și a lui Raoul d'Ivry împotriva unui demers ce poate fi susținut juridic... în fine, am putea să speculăm pe tema acelor adunări „în mijlocul pămînturilor”, să le apropiem de întrunirile desfășurate în anii 1040 la hotarele comitatelor². Dar toate acestea nu ar însemna decît o sumă de prezumții, un mănunchi de asocieri hazardate. În mod vădit, această „mișcare” normandă nu capătă nici o conotație religioasă și - apropiind-o de păcile lui Dumnezeu cu o siguranță incredibilă, bazată în principal pe o coincidență a datelor - gîndirea istorică ce face altceva decît să fugă după propria-i umbră ? Ea și nu altcineva a travestit primele păci ale lui Dumnezeu din anii 989-994 în mișcări de contestare populară. Și cum ar putea Guillaume de Volpiano, acest italian intim al principilor, creator al unui edificiu cu un simbolism atît de alambicat, să-l îmblînzească pe țăranul din cîrîng ? Dacă vreo acțiune țărănească a contestat într-adevăr autoritatea ducală, atunci a fost o acțiune *împotriva* păcii lui Dumnezeu, în sensul în care o înțelege Dudon de Saint-Quentin: o pace cu sabia, apoi dezarmarea și supunerea completă a celor ce trudesesc pămîntul.

Nu trebuie să ne întindem însă prea mult cu comentariile asupra cîtorva rînduri ale lui Guillaume de Jumieges, care nu sînt decît un semn al frămîntărilor. Totuși, chiar prin aceasta, ele sînt importante pentru noi: peste pacea neîntinată și justiția socială din ținutul ducilor, ele fac să planeze umbra unei îndoieli.

Franța de mijloc

Să ne întoarcem însă la enumerarea de către Richer de Reims a Popoarelor din Galia reunite într-o supunere formală în jurul lui Hugo Capet și luptîndu-se cu propriile contradicții interne. După «danezi» urmează „aquitanii” și, o dată cu ei, pătrundem în «Occitania”, așa cum a definit-o monarhia franceză în instituțiile ei începînd cu secolul al XV-lea - o Occitanie ale cărei elite, începînd din acest moment, vor căuta să-și consolideze identitatea prin istorie, ^{de}Și își vor abandona propria limbă și-l vor sluji pe rege. O dată cu

Note:

¹ Vezi acest procedeu, în legătură cu pacea lui Dumnezeu însăși, la Cambrai: *infra*, pp. 529-531. ²- Vezi *infra*, p. 611.

secolul al XVII-lea prinde să circule o mitologie occitană, veritabil contrapunct la mitologia națională franceză, dar integrând, ca și ^ crîmpeie de istorie autentică învăluite în legendă... Sudul revendică în mod retrospectiv o romanitate absolută. Ar vrea să rămînă străin de aservirea și brutalitatea feudale, bizuindu-se pe notorietatea strămoșilor sau pe locul recunoscut femeii în prevederile juridice și în cîntecele trubadurilor: tot atîtea jumătăți de adevăr anevoie de lămurit¹.

Formează ținuturile occitane un bloc caracteristic, opozabil celor din nord începînd chiar cu anul o mie ? Am ajuns deocamdată la primele „monumente” ale limbii franceze vechi și e greu să ne dăm seama dacă separarea de dialectele vorbite în sud este deja netă. Ea se va accentua tot mai mult cu trecerea timpului. Mai cu seamă, nu este limpede dacă ținutul Aquitaniei cuprins între Loara și Garonne, căreia Carolingienii îi reasază hotarele, preschimbînd-o în „regat”², este mai strîns înrudit cu Gothia (mai tîrziu, Languedoc) și Gasconia decît Francia. Richer de Reims, Raoul Glaber și chiar Bernard d'Angers sînt puțin pe teren străin cînd vine vorba de Aquitania, fără să dea însă detalii. Cît despre abatele Abbon de Fleury, ceea ce-l impresionează mai mult în 1005 este faptul de a trece pe celălalt mal al rîului Garonne. Acum - dar numai acum - pătrunde într-o lume asupra căreia nu se întinde puterea regelui Robert: Gasconia. De altminteri, încercarea lui nu e tocmai izbutită, pentru că va muri la scurtă vreme, intervenind într-o încăierare!³

Pe de altă parte, mergînd de la Orleans la Bourges sau de la Tours la Poitiers, nu se poate spune că treci chiar în altă lume. Orașele din nordul Aquitaniei au legături directe cu Francia („Neustria”). Hugo Capet întreprinde o incursiune în Poitou alături de duce, Robert cel Pios face pelerinaje. Amîndoi sînt pomeniți atît în carte, cît și în cadrul păcii lui Dumnezeu, cu o anumită insistență. Conții de Poitiers sînt efectiv credincioși ai regelui - cu alte cuvinte, îl întîlnesc de mai multe ori în timpul vieții -, pe cînd principii „goți” și „gasconi” nu i se pleacă decît de departe. în multe privințe, Poitou și Berry

Note:

1. Vezi, printre alții: M. Zimmermann (ed.), *Les Societes meridionales...* J. A. Debord, *La Societe...*; C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne...* ; de asemenea, *Cadres de vie et societe...*
2. J. Martindale, *Status, Authority and Regional Power...*
3. Este vorba despre o reformă ce ia o întorsătură urîtă: text citat de B. Cursente în *Societes meridionales*, pp. 278-282.

Îcătuiesc o *Franță de Mijloc* alături de ținuturile de pe Loara și de ducatul Burgundiei (ce ține de regat, spre deosebire de cealaltă gurgundie", care constituie ea însăși un regat și este alipită la imperiu în 1044). Această zonă dinamică este oarecum scoasă din întuneric de înmulțirea bruscă spre sfârșitul secolului al X-lea a catastifelor din abații, a cronicilor și a relatărilor de miracole. Pornind de la dosarele regiunii, istoricii și-au imaginat adesea o „mutație a anului o mie" de tipul celei teoretizate pentru Mâconnnais de către Georges Duby. Aceste acte ne vor reține destul de îndelung atenția în cartea de față, cu atât mai mult cu cât pacea lui Dumnezeu își are începutul în Velay sau în Poitou și este considerată uneori a fi susținută de un spirit antifeudal specific Occitaniei.

Gothia și Gasconia

Guillaume cel Mare deține controlul doar în nord-vestul Aquitaniei sale ducale. Asupra ținutului Auvergne, el nu are decât o autoritate de principiu, întrucât cel care domină politic începând cu mijlocul secolului al X-lea este episcopul de Clermont. Spre sud-est se conturează o amprentă mai pronunțată meridională. În jurul orașului Conques, unde este venerată statuia-relicvariu a sfintei Foi, predomină influența unei alte case, cea a conților de Toulouse¹ și de Rodez. Acești „aquitani" năzuiesc la supremația asupra Gothiei, ai cărei marchizi sînt. Într-adevăr, Carolingienii au postat aici franci care, ca și Guilhemizii din Auvergne, s-au „indigenizat" prin căsătorie ori prin proprietăți. În acest sens, înseși numele de Pons sau Raimond dovedesc un fel de alegere a identității. Toulouse și Rodez se află însă la hotarele Gothiei (Septimania), care se suprapune destul de exact (mai puțin ținutul Lozere) cu actuala regiune Languedoc--Roussillon. Această parte a Galiei² nu a fost cucerită de către Clovis, ci a rămas în regatul vizigot al Spaniei. Pepin cel Scurt a luat-o înapoi de la arabi, iar Carol cel Mare i-a împins apoi granițele pînă

Note:

- 1 Aceștia nu sînt foarte bine cunoscuți; vezi însă o recentă descoperire arheologică, extrem de spectaculoasă: E. Cruzeby și C. Dieulafait (coord.), *Le Comte de Van mii...*
2. Vezi studiile reunite în X. Barral i Altet (coord.), *La Catalogne et la France meridionale...*, și lucrările lui M. Bourin-Derruau, *Villages medievawc...*; C. Duhamel-Amado, „L'alleupaysan..."; „L'espouvoirs et les parents..."; E. Magnou-Nortier, *La Societe laique et l'Eglise...*

la Barcelona (800), unde a fost instalată o puternică familie de conți. Recucerirea creștină nu distruge specificitatea Gothiei: alături de legea „salică” și de cea „romană”, *Codul regelui vizigot* (Receswinthe) rămîne aici o mare referință. Conții de Barcelona nu sînt însă decît prea dornici să-și arate supunerea față de îndepărtatul rege al francilor. Adversarul lor este casa de Rodez-Toulouse. Barcelonezul se vrea *duce* al Gothiei, ceea ce îl opune iremediabil *marchizului* Gothiei. Este adevărat că, pe de altă parte, el aparține și „Spaniei” secolului al X-lea¹, al cărei centru se găsește la Cordoba și pe care conții și regii creștini o transformă într-o periferie mergînd din Galicia pînă la Barcelona². Această Spanie creștină au se află într-o neconținută luptă cu islamul andaluz, ci întreține cu el un întreg complex de relații și, atunci cînd ele se preschimbă în război, este în egală măsură agresoare și țintă a agresiunii, prădînd și fiind prădată.

Totuși, ultimii ani ai secolului al X-lea sînt foarte duri pentru această regiune. Incursiunile lui Al-Mansur vizează și ating Barcelona în 985, iar Compostela în 997. Potrivit lui Richer, cea dintîi îi oferă lui Hugo Capet un bun pretext pentru a-l unge rege pe fiul său, impresionîndu-i în același timp pe călugării de la Fleury³. Și totuși, incursiunile nu sînt decît represalii ca răspuns la raidurile creștine asupra Cordobei, care sînt reluate imediat după aceea. Cu începere din 1010, un bogat val de prăzi inundă cu aur Gothia, ajungînd pînă la Conques⁴.

Cu toate acestea, în afară de *Minunile sfintei Foi*, nu există aici nici un mare izvor narativ. Istoricul pasionat de Catalonia sau de Languedoc trebuie să se bizuie deci pe catastife sau arhive mănăstirești, în ele află, pentru secolul al X-lea, formule simple și banale, presărate cu aluzii la regele got, la legea romană sau la cea salică. Apoi, brusc, documentele devin mai numeroase, mai variate și mai bogate în informații. Este vorba despre pacte și jurăminte de tip „feudal” sau despre plîngerii împotriva unor violențe. Așadar, există o relatare-model a mutației anului o mie în stil catalan (Pierre

Note:

1. M. Zimmermann, „Entre royaume franc et califat...”. Vezi și J.M. Salrach, *El proces de Feudalitzacio...* și M. Aureli, *Les Noces du comte...*
2. Vezi A. Rucquoi, *Histoire medievale...*, pp. 159-203.
3. *Miracles de saint Benoît*, IV, 10-11 (pp. 187-191); este o adevărată epopee creștină barceloneză. Vezi *Vie de Gauzlin*, pp. 92 și 169-187
4. P. Bonnassie, „La monnaie et les échanges...”.

gonassie¹⁾), în care se vorbește despre o trecere aproape directă de la „Antichitate la feudalism”, iar pacea lui Dumnezeu este luată drept o mișcare populară, masivă însă zadarnică, de rezistență în fața deteriorării radicale a climatului social. Această relatare-model este înșelătoare, chiar dacă autorul ei are meritul imens de a vorbi fățiș despre cruzimea puterii „cavaleresti”, în timp ce mulți autori contemporani se arată foarte indulgenți cu „elita”. „Romanitatea” acestor ținuturi² nu trebuie supraestimată, cel puțin pînă la feudalizarea din anul o mie, cum nu trebuie nici să ne închipuim o lume fără seniori, cavaleri sau vasali, care ar aparține unei „civilizații” diferite de cea din nord și ar zămisli pacea lui Dumnezeu. N-ar însemna decît să proiectăm astfel asupra Evului Mediu dorințele unor istorici din Occitania contemporană.

Căci legea gotică este destul de înrudită cu cea salică: cele două coduri sînt și unul, și celălalt romano-barbare, destul de scurte amîndouă, și nu furnizează nimic altceva decît mari repere (nu întotdeauna înțelese) privind procedura și judecățile. Cît despre „legea romană”, ea se reduce la rezumatul unui rezumat. În introducerile cartelor, aceste trei legi pot fi făcute să spună *același lucru* : de pildă, că unui bărbat sau unei femei le este îngăduit să dăruiască tot ce vor unei mănăstiri, că e nevoie de o „zestre” pentru a te căsători și că mărturia reprezintă o excelentă dovadă. În jurul anului o mie, aceste afirmații nu sînt lipsite de însemnătate nicăieri pe cuprinsul Galiei. Doar că, pretutindeni, sînt lansate în sînul unei societăți care, într-un anumit sens, face ce vrea cu ele. La fel ca orice altă societate, se va spune! De acord, dar pe vremea aceea legile scrise erau lapidare, juriștii doar pe jumătate profesioniști, iar instanțele judiciare - menite mai curînd să propună acorduri decît să pedepsească și să impună respect -, obligate să se conformeze marilor norme sociale... Tocmai de aceea, inovația socio-juridică își are locul asigurat. Și așa se întîmplă de secole întregi, excepție fîcînd o episodică întărire a legii scrise savante de către marii Carolingieni în secolul al IX-lea, ale cărei urme se păstrează îndeosebi în legislația Bisericii.

Gothia are doi principii rivali, însă Richer de Reims iese din încurcătură evocîndu-i rînd pe rînd pe goți și pe spanioli, cu alte

Note:

P. Bonnassie, *La Catalogne...*

P. Ourliac (*Les Pays de la Garonne*) este de un roi

cuvinte pe supușii contelui de Toulouse și ai celui de Barcelona După care încheie cu *gasconii*, mai ușor de identificat: este vorba despre oamenii ce locuiesc în ținutul încins de cotul râului Garonne la sud de Aquitania și la vest de Toulousain. Istoria gasconilor seamănă cu cea a bretonilor, atât prin ritmul ei, cât și prin alte trăsături. Specificul lor etnic s-a conturat mai cu seamă în secolele al VI-lea și al VH-lea. în consecință, marii Carolingieni i-au găsit bine înrădăcinați la periferia lumii pe care o stăpîneau: nici nu putea fi vorba de a-i integra complet, ci doar de a-i constrînge să se supună și să coopereze. Astfel, începînd cu secolul al IX-lea, conții gasconi prind să se afirme, acumulînd comitate și sporindu-și influența în regiune¹. Aici, dosarele anului o mie, ceva mai consistente decît în Bretania (unde nu există practic nimic), rămîn adesea problematice². Carte ce vorbesc despre întemeierea și înzestrarea unor biserici se dovedesc a fi refăcute sau interpoLate ulterior. în relatarea unei victorii repurtate în jurul anului 982 la Taller de către ducele Guillaume Sanchez asupra ultimilor pirați normanzi, mitologia creștină ocupă un loc mai însemnat decît istoria. Ea vehiculează teme precum un ajutor providențial din partea sfinților, o cruce care-l apără pe un normand asemenea unui talisman... Ne putem chiar întreba dacă bătălia de la Taller a avut loc cu adevărat.

Nici o îndoială totuși cît privește avîntul vieții religioase și culturale gascone. Sub Guillaume Sanchez (960-999), se poate vorbi despre același elan ca în orice zonă a Galiei. în „episcopatul gasconilor", întemeiat în 977, monahismul înflorește - de pildă, prin așezămintele La Reole și Saint-Sever, unde, urmînd unele modele spaniole, este zugrăvit la mijlocul secolului al XI-lea mai mult decît celebrul *Beatus* (comentariu la *Apocalipsă*): cine nu-i admiră lăcustele, diavolul hirsut sau cavalerii? Tot acum, cartele: prind să ne înfățișeze unele imagini ale vieții sociale³. Și totuși,! nimic cu adevărat exotic în acest ducat pe care strînsele relații cui Navarra (Pamplona) nu-l pot face să-i recunoască formal drept regii pe Hugo și Robert ori să se lege de ducii de Aquitania. Sînt oare cui adevărat originale perimetrele ecleziale inviolabile ale anilor 1020,1

Note:

1. R. Mussot-Goulard, *Les Princes de Gascogne...*
2. Vezi B. Cursente și R. Mussot-Goulard în *Societes meridionales* pp. 259-326.
3. B. Cursente, *Des maisons et des hommes...*

înconjurate de cruci și lăsându-i în afară pe „cei răi”¹, sau clauzele ^potriva revendicărilor formulate de rude, înscrise la sfârșitul cartelor de donație ? Atît cît ne putem da seama, în sînul regatului lui Hugo Capet, marile practici sociale nu diferă prea mult de la un „popor” la altul, în esență, puțin contează ce lege invoci din punct de vedere teoretic. Pretutindeni, oamenii întîmpină greutăți în a dispune de proprietatea lor, fie ea și moștenită, dacă nu au acordul unui întreg cîrd de rubedenii. Bisericele care primesc asemenea daruri fără să se sinchisească de respectivele rubedenii întreprind un fel de lovitură de forță; mai tîrziu, ele îi vor trata chiar drept „jecmănitori” pe protestatarii înarmați! Pretutindeni, fetele sînt măritate cu prețul unei zestre (numită *douaire* în nord), însă nu fără a primi de la părinți și un fel de dotă uxorală - lucru pe care Georges Duby l-a remarcat foarte corect încă din secolul al XI-lea în ținutul Mâconnais². Începînd din secolul al XI-lea, evoluția politică a produs case senioriale din ce în ce mai sudate și atașate descendenței pe linie paternă, la care discernem practica moștenirii anticipate „în stil capețian”³ și progresele în condiția fiicei mai mari. „Mutația familială”, asociată de către Duby în 1953 cu „mutația anului o mie”, desemnează însă altceva: presiunea sporită a rudelor asupra individului. Totuși, recent, Pauline Stafford a aruncat o anumită îndoială asupra acestui fenomen⁴. Pretutindeni, atunci cînd dovezile bazate pe argumente au fost epuizate, în justiție se face apel la pfrobele sacrale (jurăminte, dueluri și ordalii⁵). Nicăieri însă judecata riguroasă nu este preferată

Note:

1. Text în *Les Societes meridionales...*, pp. 291-293. Perimetrul inviolabil din Bassoues se află sub protecția unui conte de Fezensac..., care nu e lipsit de orice legătură cu „cei răi” ! Compară cu vicontele Ermemir, în carta catalană din 986 pentru Cardona (*ibidem*, pp. 187-197).

². G. Duby, *La Societe (...) mâconnaise...*, pp. 217-219, iar pentru ținuturile Loarei, D. Barthelemy, *La Societe...*, pp. 547-549. Vezi și P. Aries și G. Duby (coord.), *Histoire de la vie privee...*, II, precum și a doua ediție (1999) pentru amendamentele mele. Despre ținuturile din sud, vezi C. Duhamel-Amado, „Femmes entre elles...”.

3. R. Le Jan, *Familie et parente...*

⁴ P. Stafford, „La mutation lignagere...” ; de asemenea, observațiile lui S. White, *Custom, Kinship...*

⁵ Vezi *infra*, pp. 649-652, predilecția sudului mediteranean pentru apa rece.

pactului amiabil care împacă părțile; de asemenea, nicăieri nu se pune în discuție fără ocolișuri îndreptățirea - ba chiar datoria onorabilă - a oamenilor liberi de a se răzbuna. Această concepție despre libertate, aproape sinonimă cu cea de noblețe, este pretutindeni fundamentală. Termenul opus la care se raportează este servitutea¹, rușinoasă în principiu, fără ca toți țărani sau majoritatea lor să fie siliți să se supună riturilor sau taxelor propriu-zis servile. Ea acceptă însă și compromisuri atunci când un om liber devine „vasal”, „client” ori „satelit” al altuia. Căci aceste norme și idei nu sînt întotdeauna convergente²; pretutindeni oarecum șovăielnice, ele trebuie să se incline în confruntarea cu societatea. Când încearcă să stabilească originile diversității cutumiar franceze a Vechiului Regim (secolele XIII-XVIII), sarcina istoricului se dovedește anevoioasă. Multă vreme s-a crezut că drepturile provinciale, ca și civilizațiile agrare, veneau din „negura veacurilor” - în vreme ce diversificarea ține în primul rînd de un progres economic și de o sofisticare juridică ulterioare secolului al XII-lea. Totuși, identitățile regionale au anumite temelii din vechime. „Gothia” anului o mie cultivă măslinul și vița-de-vie mai intens decît Normandia și prețuiește deja ceva mai mult actul scris ; cît privește moșia, fie ea stăpînită de nobili sau de țărani, aceasta este bine atestată, chiar dacă unii istorici moderni au văzut aici cam mulți țărani „liberi”³.

Regatul anului o mie nu se compune din etnii rigide și rivale, închise și respingîndu-se reciproc. Dacă națiunea franceză, în sensul strict și modern al termenului, nu există pe timpul lui Robert cel Pios, motivul nu este că locuitorii diferitelor regiuni trăiesc și gîndesc în moduri foarte diferite. Oare diferențele îi împiedică să aibă un destin comun ? Ceea ce lipsește este, dimpotrivă, un destin francez! Pînă cînd va exista unul, dacă ne este permis să spunem așa, nobilimile regionale încearcă să-și accentueze identitățile care le diferențiază printr-o întreagă pleiadă de semne (cutume, nume, mitologii), chiar dacă nu fac decît să le împrumute unele de la altele... Cît despre muritorii de rînd, aceștia viețuiesc și se sting în lumi destul de mărunte - cel puțin atunci cînd nu se pierd în una străină, care începe chiar la hotarele celei în care locuiesc.

Note:

1. D. Barthelemy, *La Mutation...*, capitolul IV.
2. Ele nu fac obiectul unei enunțări complete și sistematice; ne revine nouă sarcina de a le redescoperi și reformula.
3. Vezi *infra*, p. 576.

Oturi și realități ale „mutației anului o mie”

Richer de Reims nu ne spune că în provinciile feudale, adică în sînul micilor „popoare” ce alcătuiesc regatul lui Hugo Capet, ar domni pacea civică. Or, există cîteva semne îngrijorătoare. Cel mai important este creșterea numărului de seniori și de castele. S-ar zice că, pe întreg cuprinsul Franței, „anul o mie” dă semnalul sosirii - împotriva principilor regionali și a conților ținînd de o primă „feudalitate” - unui al doilea val feudal: cel al simplilor seniori castelani. Amblard, *comtor* de Nonette despre care vorbesc *Minunile sfintei Foi*, Hugues de Lusignan sau Helie de Vouvant în Poitou, primii nobili din neamul Amauri de Montfort în inima regiunii regale, precum și mulți alții își fac o intrare răsunătoare în istorie. Ei își dau adesea numele unor orașele fortificate: așa, de pildă, Montfort-l'Amaury, Château--Renault, La Ferte-Alais¹ etc. Avîntul acestor familii este strîns legat de marea înflorire a monahismului, căci ele înzestreză abațiile și schiturile cărora le sînt asociate. Cartele călugărilor ne vorbesc, rînd pe rînd, despre purtările cu adevărat cavaleresti sau despre tirania lor dîndu-ne prilejul să le întrezărim². Știm prea bine că documentele anului o mie devin mai bogate în informații decît cele din secolul anterior și totodată mai vibrante în elogii sau invective. Vorbindu-ne despre „proastele obiceiuri”, renașterea criticii ne dezvăluie mai bine opresiunea seniorială. Și totuși, o reală înmulțire a violențelor într-o regiune precum cea a „șesului”³ este oare complet exclusă? Cu atît mai mult cu cît tehnica fortificațiilor evoluează și se perfecționează - dovadă că acestea nu sînt înălțate doar ca simboluri, ci sînt puse la încercare prin atacuri. Istoricii de odinioară insistau asupra trecerii de la pămînt, ca material de construcție, la piatră: Langeais, ridicat în 994 la porunca lui Foulques Nerra, nu reprezintă oare cel mai vechi donjon din piatră păstrat în Franța ? Este tocmai ceea ce marca pentru Aubenas⁴ apariția, în jurul anului o mie, a unei „doua feudalități”⁵.

Note:

*• în cazul în speță, aceea care dă numele locului este o doamnă văduvă, „Adelaide de la Ferte” ; ea stăpînește aici pe timpul regelui Henric I.

²- Vezi *supra*, p. 68.

³ Vezi *supra*, p. 155.

⁴- R. Aubenas, „Les châteaux forts...”.

• Și totuși, piatra nu a fost folosită mai întîi de către cei mai bogați, care sînt, deocamdată, tot conți ? Logic vorbind, ea ar trebui să le consolideze

De vreo treizeci de ani, atenția arheologilor-istorici se îndreaptă spre un alt tip de fortificații, mai rustic¹: reduta² de pământ sau ruda ei apropiată, „mica incintă”, cărora li se atribuie însăși originea feudalismului (defeudalizând secolul al X-lea). Reduta este o movilă de pământ artificială, de formă convexă și tronconică, străjuită de un turn înălțat deasupra ei sau alături. Poate avea, de pildă, o sută de metri în diametru și douăzeci înălțime; o parte din pământul necesar este luat din șanțul care o împrejmuie și care poate circumscrie totodată o curte interioară, subordonată redutei. Ni se înfățișează astfel un edificiu ușor de construit într-o lună sau două și cu câteva zeci de oameni. Broderia de la Bayeux îl reprezintă în mai multe rînduri, foarte puțin stilizat. Reduta poate întări la fel de bine un castel anterior. Căci tehnologia nu este cu totul nouă în anul o mie, ci își trage rădăcinile tocmai din protoistoria europeană. Ideea acestor dîmburi de pământ și a acestor sisteme de apărare & e ivește însă în secolul al X-lea, după cît se pare în Olanda, și se bucură rapid de succes. Astfel, nu e cu totul nepotrivit să vorbim despre o mică revoluție tehnică. Sub această formă sau sub altele (turnuri de piatră), fortificația secundară este favorizată începînd din 950. Să fie însă o pură întîmplare sau o inovație produsă ca răspuns la o presiune socială ? Electricitatea se naște din revoluția industrială, dar ca un efect întîrziat, iar fortificația secundară a „anului o mie” are destule șanse să fie și ea produsul unei revoluții feudale anterioare (circa 877).

Ceea ce nu o va împiedica să favorizeze violența privată și tulburările.

Guillaume de Jumieges arată pe bună dreptate că, după 1035, în Normandia se ivesc „întărituri” ce batjocuresc autoritatea ducală și slujesc războaielor private³. La fel și Gautier de poziția în fața „feudalilor supuși altor feudali” (cum spun modelele ce abuzează de raportarea la fiefuri și la vasali)... ?

Note:

1. Vezi M. de Bouard, *Manuel d'archeologie...*; M. Bur, „Vers l'an mii, la motte, une arme pour une revolution...” (expunerea oferă multe elemente care taie din pretențiile „revoluției” evocate în titlul articolului) ; A. Debord, „Motte castrale...” și „À propos de l'utilisation...” > precum și alte exemple: J. Decaens, „La motte d'Olivet...” I M. Fixot, *Les Fortifications de terre...*; E. Zadora-Rio, „L'enceinte fortifiée...”.

2. în original, *la motte* (movila). Din motive ce vor reieși cu claritate din a text, am preferat această traducere (n.t.).

3. Guillaume de Jumieges, voi. II, p. 92 (vezi *infra*, p. 607).

Therouanne, în Flandra, puțin mai tîrziu: oricine construiește redute „își asupește vecinii”¹.

Discursurile recente asupra „mutației anului o mie” nu sînt deci lipsite de orice teme. Fără îndoială, factorii de dezordine și instabilitate se înmulțesc pe zi ce trece, iar principatele făurite în urmă cu o sută de ani riscă să treacă prin grave zguduiri. Vor duce însă ele la prăbușirea întregului sistem social și politic ?

Dacă numeroși istorici sînt de această părere este pentru că se lasă dominați de teoria marxistă a perioadelor critice și mai ales pentru că, urmîndu-l pe Duby, analizează în mod incorect evoluția surselor și diversificarea vocabularului lor social. Ei cred fără teme că impunerea rapidă, după 990, a termenului *miles* în paginile cartelor marchează nașterea unei noi clase și a unui tip inedit de dominație socială²: ar fi vorba despre triumful războiului și al războinicului, în fața căruia pacea lui Dumnezeu n-ar însemna decît un protest zadarnic al Bisericii și al poporului. E adevărat că prestigiul militar este esențial în secolul al XI-lea, dar aceasta nu e nici o noutate. Aceeași ideologie ca și în secolele anterioare continuă să-i situeze în tabere opuse pe cavaleri și pe șerbii umiliți, hărăziți muncii. Aceleași războaie și păci „feudale”, alternate și complementare, asigură perenitatea unei opresiuni exercitate de cei puternici - pe care ei o numesc ocrotire și în care trebuie să recunoaștem inevitabila și deopotrivă utila presiune politică a unei puteri ce asigură ordinea.

Importanța moșiei în cartele secolului al X-lea a prilejuit lungi discursuri despre o clasă de țărani liberi sprijinindu-se pe justiția publică a conților și sprijinind-o la rîndul ei, astfel încît ar fi nevoie de distrugerea acestei justiții în jurul anului o mie pentru ca respectivii țărani să fie aserviți „feudalilor”, seniorii noilor castele. Mai cu seamă în Auvergne, pacea lui Dumnezeu ar constitui expresia rezistenței lor disperate în fața feudalizării. Nimic nu este însă lipsit de cusur în acest scenariu: moșia nu e întotdeauna țărănească, iar justiția comitală din secolul al X-lea - luată cu asalt de clasa nobiliară - este, din această perspectivă, deja „feudală” ; apoi, criza acelei justiții nu este foarte evidentă în jurul anului o mie, iar o pace a lui Dumnezeu Populară ține de mitologie; în sfîrșit, cît privește aservirea țăranilor

Note:

¹ *Vie de Jean, eveque de Therouanne* (MGH SS XV-2, p. 1146), text citat de G. Fournier, *Le Châteaun...*, p. 327. 2- Vezi *supra*, p. 111.

din secolul al XI-lea, nu e foarte sigur că ea ar fi mai deplină sau mult diferită de cea a înaintașilor lor din secolul al X-lea.

Vechile carte numeau „folos” ceea ce, de-acum înainte, urmașele lor mai tinere desemnează uneori prin „fief” (sau prin alte cuvinte). Și totuși, nici de această dată nu întâlnim nimic nou în concepțiile și tensiunile legate de astfel de proprietăți ce reprezintă suportul material al unei supunerii consfințite prin omagiul mîntitorilor. Practicile feudo-vasalice sînt vechi; ele nu s-au născut la un moment precis, ca un sistem strict, ci s-au formalizat treptat, o dată cu gesturile, codurile și cuvintele. De altfel, din acest punct de vedere, termenul „feudalizare” este la fel de impropriu în cazul anilor 880 ca și în cel al anului o mie. Dacă am păstrat însă sintagma „revoluție feudală”, aplicată acelor ani de la Montesquieu încoaie (1748) este pentru că prin eticheta comodă de „feudală” se subînțelege o întregă epocă marcată de prezența castelului, a războiului dintre vecini și a senioriei ce „ocrotește” prin *sauevements* și *commendises*; în plus, este adevărat că această epocă începe prin 880.

Intrarea regilor într-un con de umbră și nașterea principatelor - rețele destul de coerente de obligații cuprinzînd orașe și cetăți - însemnau pe atunci o adevărată transformare politică, contrabalansată însă de înmulțirea războaielor private. Nimic asemănător în jurul anului o mie : principii feudali nu sînt nicidecum eclipsați, iar puterea lor nu-și schimbă natura¹. Aici, formula „revoluție a castelelor” ar fi absolut înșelătoare.

Noii seniori castelani nu lansează nici o provocare la adresa vechii legitimități sau a autorității superioare, de tipul devizei moderne: „Rege nu-s, principe nu binevoiesc, ci mi-s Rohan”. Ar fi un pur anacronism să le punem în seamă mîndria de a fi stăpîni la ei acasă, independenți, necontrolați, ținîndu-și supușii la cheremul lor. Aici, teoria mutației anului o mie regăsește accentele romantismului. Or, seniorii din secolul al XI-lea iubesc titlurile de viconte, *comtor*, cavaler și, mai presus de toate, cel de „principe”, dar nu și le arogă cum vor, după bunul lor plac. În fiecare provincie, grupuri de „principi stăpîni de castele”, cu alte cuvinte de principii de importanță secundară în raport cu ducii și conții, trăiesc laolaltă cînd în bună înțelegere, cînd în conflict. Semețul și întunecatul senior ce se

Note:

1. Decît căpătînd treptat un aspect din ce în ce mai „administrativ”, în cursul secolelor XI-XII, însă această revoluție nu are nimic în comun cu pretinsa „mutație feudală” a anului o mie: K.F. Werner, „Konigi und Fürstentum...”.

închide în donjon, înconjurat doar de vasali, nu este decît un mit istoriografie. într-adevăr, acest senior trebuie mai întîi să se însoare, și nicidecum în chip prea „incestuos”, deci nu mult dincoace de a șaptea „spîță” de rudenie - adică, mai vulgar spus, cu fiica verișoarei primare...De aici și nevoia să mai iasă din casă dacă ține să-și ia nevastă din lumea bună ! Pe de altă parte însă, imaginea unui senior stăpîn cu drepturi depline peste un singur castel este o simplă caricatură. Structurile sînt complexe: un principe precum Hugo Hiliarhul, din Lusignan, stăpînește o rețea de mai multe castele; în fiecare dintre acestea însă, trebuie să țină seama de o sumedenie de cavaleri de diferite ranguri, care au și ei drepturile lor¹. Societatea cavalească este vîsească, țesută dintr-o mulțime de legături, agitată de conflicte, remodelată de tot soiul de păci, deopotrivă inventive și efemere... Multă mișcare, dar puține ruperi de ritm bruște.

Castelele principale constituie elemente importante în peisajul politic și social al anului o mie. în ele se reunește aristocrația seniorilor înarmați ai pămîntului. în jurul lor răsar orașele cu tîrgurile lor. Acestea le permit să țină piept cel puțin pentru o vreme principilor regionali, precum și comunei diocezană înarmate și binecuvîntate de un episcop. înălțarea lor sau autonomia tot mai mare de care se bucură nu provoacă însă, în jurul anului o mie, o dislocare subită a principatelor.

Castelele secundare - toate redutele și incintele ce răsar ca ciupercile în această perioadă - nu sînt decît niște anexe ale rețelelor deja existente. Ele devin miza războaielor și păcilor feudale. Unele sînt zdrobite sub povara vitregiilor, altele sînt absorbite de bine, de rău prin tehnici specific feudale. O societate veche, confruntată brusc cu o înmulțire a războaielor interne și a conflictelor găsește mijloacele de a le face față sporindu-și pe măsură presiunile în favoarea păcii sau împotriva excesivei fragmentări politice.

După părerea mea, aceasta se petrece în Franța în jurul anului o mie. Pacea lui Dumnezeu reprezintă una dintre aceste presiuni; alături de celelalte, face ca sistemul social și politic să rămînă în picioare. Ea nu este în nici un caz o reacție ratată în fața unei crize grave, ci una dintre acele reacții ce singure reușesc să împiedice implozia sistemului politic! Regatul secolului al XI-lea rămîne astfel în

Note:

1- Vezi *intra*, pp. 389-405, și unele exemple admirabile în Catalonia: P. Bonnassie, *La Catalogne...* și M. Zimmermann, „Et je t'empou-voirrai...”.

continuare un agregat de mari principate, între care se strecoară câteva comitate mai mici sau mari seniorii ecleziastice, aproape autonome, în ceea ce privește pacea lui Dumnezeu, aceasta tinde doar să favorizeze fie unele mari principate (Normandia), fie adevărate seniorii episcopale, acolo unde este posibil.

Caracterul și importanța păcilor lui Dumnezeu

La drept vorbind, este preferabil să vorbim despre *păcile* lui Dumnezeu, întrucât nimic nu sugerează aici o mișcare globală. Din perspectivă istorică, nu există decît instituții înființate la nivelul fiecărei dioceze, urmînd, cu rare excepții, același model. Sincronizarea nu trece de scara provinciei ecleziastice, care coincide mai mult sau mai puțin cu o provincie feudală, și nu este vorba decît despre o cooperare între episcopii organizatori: niciodată nu vedem născîndu-se o mișcare de masă.

O pace a lui Dumnezeu înseamnă un pact încheiat la porunca episcopului, cu prilejul unui conciliu provincial sau. al unui sinod diocezan și ca anexă a acestuia. Adeseori, episcopul este flancat de mai mulți confrăți, veniți în calitate de vecini și oficanți, precum și de principele regional sau de cîțiva „principi” și baroni locali (viconteles unui oraș, seniori ai unor mari rețele de castele). Pe fundal, atrasă de relicvele sfinților, rămîne o mulțime greu de evaluat și de caracterizat din punct de vedere social. Astfel, reuniunea adună, în principiu, întreaga comunitate: clerul și poporeni cu mic, cu mare, bărbați și femei. Sînt rezolvate litigiile în curs (sau se dă impresia că sînt rezolvate) și se făgăduiește că cele ce se vor mai ivi de-acum înainte vor fi aduse fără greș în fața justiției, astfel încît liniștea să domnească în țară, iar spațiul sacru al bisericilor să nu mai fie în veci pîngărit. Aceste dispoziții îi privesc în primul rînd pe membrii clasei cavaleresti, adică pe baroni și vasalii lor, dar episcopul este dator să subscrie și el la angajament, ba chiar să participe la războaiele drepte care vor trebuie duse împotriva celor ce nu vor respecta pacea, ca și împotriva străinilor. Astfel, clerul și credincioșii fac corp comun în jurul lui: a participa la pactul de pace înseamnă a împărtași cu ceilalți slăvirea lui Dumnezeu și a sfinților, în timp ce răzvrătiții sînt anatemiați, blestemați, excomunicați.

Totuși, fiecare știe că justiția nu poate rezolva toate conflictele, dintre care multe depășesc granițele strimte ale diocezei și ale

grupului ce încheie pactul. În orice caz, în campaniile purtate pentru apărarea dreptului și a onoarei, ei vor trebui să se abțină de la actele cele mai murdare ale războiului feudal: violarea spațiilor și a perioadelor sfinte, atingere adusă persoanelor aflate sub protecția Bisericii, jafuri înveredate. De aceea, conciliile detaliază cazurile în care trebuie neapărat să-ți îndrepti greșeala, sub amenințarea anatemei. Prin jurământ, cavalerii, adeseori și ceilalți, se angajează să nu comită asemenea greșeli, acționând astfel de manieră cvasifeudală, în sensul bun al cuvântului: apel la legământul făcut și încheierea unor păci, care nu sînt altceva decît niște prietenii active. Ei își declară supunerea în fața lui Dumnezeu și a episcopului la fel cum ar face-o în fața unui principe ce i-ar întrece în putere : depun jurământ și, eventual, dau ostatici. Pe moment cel puțin, promit mult, sub înfrurirea sentimentului religios sau sub presiunea comunității strînse laolaltă.

S-a dat astfel o nouă formă unei voințe tradiționale, deși slăbită după revoluția feudală din anii 880, de a-i pleca pe cavaleri în fața legii lui Dumnezeu, adică în fața expresiei pe care i-o dă clerul adăugîndu-i prioritățile, accentele și modificările cuvenite, în funcție de timp și de loc. Fără îndoială, articolele acestei păci concretizate în decrete și jurăminte vor fi mai apoi încălcate. Lucru de care un personaj precum Raoul Glaber se teme mult: de-ar fi să-l credem, o pace a lui Dumnezeu nu e, din nefericire, decît un foc de paie. El este însă, cu siguranță, prea pesimist, cum vor fi mai târziu și relatările moderne ce vorbesc despre o mișcare întreruptă, domolită ori trădată. Căci toate angajamentele și stipulările constituie, o dată adoptate, o bază legală, un instrument al viitoare presiuni exercitate de episcop asupra cavalerilor, clerului și credincioșilor de rînd din dioceza sa. Ceea ce înseamnă, pentru biserica sa catedrală și abațiile din dioceză, un mijloc în plus în susținerea confruntării cu puternicii lor vecini din lumea postcarolingiană.

Interesul istoric al păcilor lui Dumnezeu este indiscutabil, iar "npactul lor nu este în nici un caz nesemnificativ. *Importanța* lor ^{istorică}, în schimb, nu trebuie exagerată: ele nu reprezintă nici ^{re}nașterea ideii de pace în mijlocul haosului, nici deșteptarea celei de-a treia stări și nici, dimpotrivă, cîntecul de lebadă al „societății ^". Biserica nu se apucă dintr-o dată să contrazică toate Bazată pe proprietatea cu drepturi depline asupra pămîntului (n.t.).

principiile de ordin seniorial. Ea recunoaște dreptul marilor nobili la onoare și la înțietate socială. Le iartă fărădelegile contra unor prețuri ca între prieteni în cadrul sistemului de penitențe reiterabile și tarifare pe care irlandezii l-au răspîndit mai demult în Occident și pe care secolul al IX-lea l-a revizuit¹.

Anatemele și milițiile păcii lui Dumnezeu sînt doar rareori utilizate exclusiv și pînă la capăt: ele nu sînt folosite niciodată în mod clar altfel decît pentru a apăra și ilustra senioria Bisericii (proprietatea mănăstirilor, autoritatea politică a episcopilor). Greu de spus dacă aceasta face să scadă într-un fel sau altul oprimarea efectivă a șerbilor de către cavaleri.

Rezultatele sînt în principal de două tipuri. În primul rînd, o anumită regularizare a sistemului feudal - să-l numim așa -, ce are nevoie în egală măsură de pace și de violență deschisă. Apoi, schimbarea punctuală a cîtorva poziții în jocul politic, fie în folosul episcopului însuși (ca în Masivul Central), fie în beneficiul principelui căruia episcopatul regional îi stă la picioare (Catalonia, Normandia). Păcile lui Dumnezeu reprezintă o instituție tipică pentru timpul principatelor.

Impactul lor pe termen lung asupra istoriei de ansamblu a societății și a civilizației este imposibil de evaluat, atît de rare și ambigue sînt sursele documentare și atît de numeroase forțele cu care aceste păci au trebuit să interacționeze. Pe drumul care, plecînd de la ele, duce sau ar trebui să ducă spre comunele, cruciadele ori cavaleria idealizată a secolului al XH-lea există întotdeauna cîteva curbe și denivelări.

Cît despre cartea de față, ea s-ar putea opri chiar aici: am trecut deja în revistă marile dezbateri istoriografice asupra „anului o mic” și a „feudalității”.

Totuși, am lansat cu îndrăzneală o definiție și o apreciere foarte personale ale păcilor lui Dumnezeu. Cu neputință așadar să nu aduc anumite justificări și nuanțe, începînd prin a indica din ce tip de lectură a izvoarelor scrise decurge un asemenea punct de vedere.

Dosarele păcii lui Dumnezeu

Sursele de care dispunem în ceea ce privește păcile lui Dumnezeu sînt extrem de fragmentare și de eterogene. Dar oare o subliniem vreodată îndeajuns ?

Charroux (1989) este primul caz cunoscut, însă nu neapărat locul și momentul inventării formulei. Cele trei anateme de pe 1 iunie 989 ar fi rămas tot ce știm despre acest conciliu dacă

Note:

1. C. Vogel, *Le Pecheur et la penitence...*, pp. 17-27.

o relatare a miracolelor sfântului Junien nu ar fi venit să ne dezvăluie jnarea adunare de relieve despre care actele nu pomeneau... Alteori întâlnim aluzii la relieve și la „îmbulzeala norodului” - ca la orice sărbătoare religioasă -, însă nimic despre decrete. Sau, la fel de bine, jurăminte depuse de cavaleri în anii 1020, descoperite din întâmplare în 1880 și 1905 în niște manuscrise în care nimeni nu se aștepta să le găsească. Într-un singur caz dispunem de o consemnare a dezbaterilor (Limoges, noiembrie 1031), dar aceasta nu merge pînă la capăt, așa că ne lipsesc atît decretele, cît și orice altă informație asupra conciliului. În sfîrșit, datorată lui Andre de Fleury, istorisirea pășaniilor prin care trece miliția din Bourges pînă în 1038 este singura care ne înfățișează în acțiune una dintre armatele păcii lui Dumnezeu, purtînd un război drept și expunîndu-se, pe cît se pare, sancționării de către Dumnezeu însuși. Totuși, existența unei astfel de ligi era posibilă cu mult înainte (cel puțin la Poitiers, în jurul anului 1010). În aceste condiții, o asemenea miliție constituie oare un derapaj, o deviere de la spiritul inițial ? Sau trebuie mai curînd să credem că situația nu este singulară, ci conformă înseși logicii unei formule ce încearcă să-i împace pe oameni cu Dumnezeu, exercitînd asupra lor tot felul de constrîngeri ?

Expunerile susținute și însuflețite de o dialectică antrenantă, precum aceea a lui Achille Luchaire¹ sau cele mai recente, produse de modelul mutației feudale a anului o mie, oferă așadar niște perspective oarecum înșelătoare. Cum sînt tratate în cazul lor conciliile necunoscute, prost date și slab înzestrate cu documente ? Ar trebui să aflăm dacă nu cumva existau încă dinainte de 989 jurăminte și miliții - ceea ce nu este nici evident, nici imposibil. În alte lucrări se propun tipologii ce disting „pacea sfîntă” de pacea mai „instituționalizată” acolo unde, în realitate, au existat două concilii destul de asemănătoare, dar pentru unul avem decretele, iar pentru celălalt doar o aluzie a unui hagiograf relatînd miracolele sfintei ori sfîntului de care se ocupă. Ar trebui deci să opunem și „păcile decretate” celor „consimțite”, sub pretextul că avem cînd decrete, cînd jurăminte ? În sfîrșit, putem oare crede în absența oricărui principe laic atunci cînd carta conciliului (cum se întîmplă cu cea de la Charoux, în 989) nu-l menționează în mod expres ? Mai bine, în toate aceste cazuri, să evităm concluziile categorice.

Note:

Citat pe larg *supra*, pp. 15-19.

Nu trebuie să credem nici că toate conciliile au fost asemănătoare încercînd să le aduc aici la un model unic, precum altădată Raoul Glaber sau Ernest Semichon, mi-am asumat riscul de a reduce diversitatea reală a păcilor lui Dumnezeu. Cred în existența variațiilor dar, pentru a le sesiza efectiv, este nevoie de un cumul de indicii. În fond, singura probă evidentă în istoria acestor concilii rămîne răgazul lui Dumnezeu, introdus începînd cu 1040. La urma urmei, putem oare considera că acest răgaz reprezintă sistemul adoptat pentru a frîna și devia definitiv o mișcare de tip revoluționar, cum susțin, de pildă, Achille Luchaire și Jean-Pierre Poly ? Nici un text din epocă nu afirmă așa ceva. Și, de altminteri, chiar exista o „mișcare” ce lua „proportii neprevăzute” ?¹ Lucrul care dă asemenea proporții nu este nimic altceva decît discursul istoric supus paradigmelor moderne. Pentru că, pînă la urmă, citindu-l pe Luchaire, s-ar zice că el dă socoteală, în cîteva fraze bine încheiate, de parcurgerea unui vraf întreg de arhive și cronici, la fel cum ar face dacă ar trebui să povestească Revoluția franceză sau chiar domnia sfîntului Ludovic. Golurile ce se cascadează în informația de care dispunem, subțirimea, pînă și ambiguitatea ei sînt trecute complet sub tăcere. Nu se ia deloc seamă la partea preponderentă pe care o deține construcția istorică în numărul total de rînduri. Iar istoria neamului omenesc nu-i ca dinozaurul lui Cuvier, nu se poate deduce dintr-o bucăciță din osul degetului mic de la picior. Aici e marea problemă: în cărțile de istorie, pacea lui Dumnezeu este supradimensionată, nu i se restituie adevăratele dimensiuni, se sugerează un val profund la scara întregului regat și la nivelul mării mase, or nu încape îndoială că nu a existat nimic de genul acesta. Textele și informațiile circulă în sînul înaltului cler asemenea unei priceperi tehnice printre meseriași; astfel, decretul și jurămîntele sînt reluate sau amendate de la provincie la provincie, chiar de la dioceză la dioceză, ca orice formulă fericită, fie ea feudală ori parafeudală, sau ca orice inovație liturgică de tipul plîngerii clunisiene ori al sărbătorii morților de pe 2 noiembrie.

Păcile lui Dumnezeu trebuie să fie în contact cu realități regionale, cu societăți diocezane unde toată lumea cunoaște pe toată lumea. S-ar cuveni să o putem situa pe fiecare la locul ei într-un caier de tensiuni și de intrigi, în mijlocul nenumăratelor interacțiuni ce dau

Note:

1. A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens*, p. 135.

îscozitate sistemelor. în câteva cazuri, vom încerca să o facem: așa, de pildă, în Poitou și la Limoges, apoi la Cambrai și Narbonne. pe 'fiecare dată însă, asumîndu-ne riscurile de rigoare! Prețioase sînt tocmai dosarele cazurilor în care se nasc polemici și unde treburile par cele mai încîlcite, întrucît toate acestea sînt urmarea unor indicații privind aplicarea legislațiilor de pace pe teren.

Dimpotrivă, în istoria paradigmatică a Franței avem impresia că pacea și răgazul lui Dumnezeu sînt adevărate epistole căzute din cer și care tocmai au aterizat! Ce ni se spune despre contextul lor exact? înainte să apară, ni se zugrăvește tabloul obișnuit al anarhiei feudale, fără a se lua în considerare procedurile de pace deja existente (și, după părerea mea, deja rentabile pentru cavalerie). Apoi, se uită prea repede să se mai verifice care sînt exact aplicațiile cunoscute. Decretul împotriva jefuirii bunurilor țărănești a fost utilizat vreodată și în favoarea altor țărani decît cei care locuiau pe pămîntul unei biserici, fiind mai mult sau mai puțin aserviți acesteia (fie și sub numele de „oaspeți”) ? Oare episcopii acelor vremuri, recrutați din rîndul familiilor nobile și al facțiunilor cu trecere la curte, s-au gîndit vreodată la o folosire absolut imparțială a decretelor de anatimizare și a milițiilor ? Nu știm decît destul de puține despre ceea ce au însemnat efectiv păcile lui Dumnezeu pe teren, dar indicii există, și nu prea sugerează o mișcare de masă veritabilă sau o acțiune cît de cît „antiseniorială”.

Societatea laică este caracterizată încă de mult, dacă nu de o fractură socială foarte clară, cel puțin de o bipolaritate destul de accentuată. O clasă domină prin violență și prin prelungirile ei pașnice (pacte de vasalitate și de supunere de tipul acelei *commendise* de la Baigneaux¹). în sinoadele precum cele de la Charroux, Puy sau Limoges (989-994), „mulțimea dezarmată” - sau, mai curînd, slab înarmată și neinstruită - are o influență puternică și neobișnuită, în măsură să impună reducerea oprîmării ? Episcopii intenționează cumva să pună în slujba celor umiliți o armă spirituală, cu alte cuvinte anatema ? Iată ce ar trebui demonstrat pentru ca pacea lui Dumnezeu să conțină ceva revoluționar. Or, la drept vorbind, episcopii înșiși tocesc această armă a anatemei iertînd deseori păcatele cavaleriei. Mai rămîne presiunea claselor populare. Ea poate fi simțită în câteva rînduri, mai ales în uimitorul text scris de un cleric

din Cambrai, adversar al păcii lui Dumnezeu în stil francez („carlist”) și înverșunându-se să o caricaturizeze¹. Or, în caricaturi există o bună parte de adevăr. Cred însă mai cu seamă că „mulțimea” slab înarmată a „pedeștrilor” nu a fost niciodată total lipsită de capacitatea de a riposta la violențele cavalerilor, fapt dovedit în oarecare măsură de bătăliile de la Argenton-sur-Creuse². În acest sens, există multe presiuni populare canalizate și deturnate de către Biserică, lucru care nu s-a întâmplat însă în două etape (stimulare pînă în 990 sau 1040, apoi canalizare): este însăși definiția a ceea ce se petrece la fiecare conciliu de pace, cînd ceremonialul dezamorsează tensiunile din sînul comunității, ca și în alte momente ale vieții sociale. Oricît ne-am strădui, raportul dintre forțele în prezență - înaltul cler, cavaleria și clasele populare - rămîne imposibil de evaluat cu precizie, astfel încît întreaga istorie a păcilor lui Dumnezeu stă, în această privință ca și în altele, sub semnul incertitudinii.

Ceea ce nu înseamnă că trebuie să inventăm, din cauza statuiilor--relicvarii în particular sau a cultului sfinților în general, un val subit de religiozitate populară și de contestare socială. Să privim, de exemplu, toată agitația stîrnită în lumea istoricilor începînd cu secolul al XVI-lea de descrierile fervorii religioase ce înconjoară miracolele. Ele l-au făcut pe cardinalul Baronius să creadă în existența unor spaime de sfîrșit de lume în rîndurile poporului, atît de mari, încît clericii învățați vor fi fost nevoiți să le dezmință³ - după care anticlericalismul anilor 1830-1850 a răsturnat în mod brutal sensul interpretării. Aceleași spaime au alimentat apoi istoria semi--mitologică a unei păci a lui Dumnezeu ce ar fi constituit un preludiv pentru comunele din secolul al XII-lea și chiar pentru Revoluția din 1789. În zilele noastre, ele fac încă ravagii despre care am fost silit să vorbesc deja prea mult.

Nici o revoluție, în sensul radical și modern al cirvîntului, nu s-a produs în vecinătatea imediată a anului 1000. Există modificări semnificative ale anumitor situații politice („revoluții” în sensul slab, vechi, al cuvîntului⁴), însă nimic comparabil ca importanță la

Note:

1. *Infra*, pp. 529-544.

2. *Supra*, pp. 126-129.

3. S. Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs...*, p. 28.

4. Incontestabil, după 1789 și 1917, cuvîntul a cîștigat mult în forță; termenul „mutație”, la început slab, pășește pe aceeași cale, mai cu seamă prin intermediul biologiei. Trebuie să fim atenți la astfel de

cotitura anilor 860-900. Atît înscăunarea lui Hugo Capet, cît și primele păci ale lui Dumnezeu au fost mult exagerate în secolele următoare. Este adevărat că, chiar și la momentul respectiv, argumentarea întemeiată pe scrisoarea din Spania (ori doi regi, ori o mare primejdie pentru tot regatul¹) sau faimoasa expunere a lui Raoul Glaber² erau deja retorice. Se cuvine deci să chemăm alți martori la bară și să chibzuim cu luare-aminte pentru a aduce toate acestea la adevăratele lor propoziții. Nici unul dintre evenimentele amintite, adesea luate drept adevărate revoluții, nu este complet lipsit de însemnătate, însă în anii din urmă, generalizarea abuzivă a invadat paginile cărților de istorie, iar „revoluțiile anului o mie” au fost descrise sau imaginate cu prea multă emfază, devenind tot atîtea obstacole ce trebuie înlăturate. Începînd din acest moment, vom porni pe drumurile provinciilor feudale, urmînd dosarele păcii lui Dumnezeu și încercînd să culegem la fiecare etapă atîtea elemente contextuale cîte ne va fi cu putință. Nu vom face astfel istoria unei mari mișcări, în stilul lui Luchaire, ci o anchetă metodică, cu toate evenimentele imprevizibile și meandrele de rigoare, la care se vor adăuga cîteva frustrări. Din cînd în cînd va trebui să mai zăbovim asupra unor fapte ce contrazic descrierile recente ale mutației anului o mie. Adeseori însă, curiozitatea ne va fi iarăși ațîțată de detalii absolut deosebite legate de moravuri și religie. Străbătînd regiunile Franței creștine și feudale dintre 960 și 1080, firul călăuzitor ne va fi mai cu seamă pacea lui Dumnezeu.

Note:

alunecări de sens. A se vedea, de asemenea, cît de puternic este sensul căpătat recent de cuvîntul „știință”, pînă acolo încît științele „exacte” constituie singurul model de cunoaștere veridică! Ca urmare, expresia „știință istorică” se transformă într-o capcană teribilă; ar fi mai bine dacă s-ar reveni la „cunoaștere istorică”, urmîndu-l pe H.-I. Marrou.

1- *Supra*, p. 260.

2- *Supra*, pp. 26-27.

Capitolul 4

Liturghiile din Aquitania

Regiunea Poitou trece drept leagănul păcii lui Dumnezeu datorită conciliului ținut în 989 la Charroux, cel mai vechi dintre cele ale căror decrete au ajuns până la noi. Pe de altă parte, cartele abaților din Poitou și cronică lui Ademar de Chabannes ne pennit să urmărim cu oarecare precizie destinul Ramnulfienilor, principi ai locului. Vom vedea dacă în acest caz se cuvine să plasăm pacea lui Dumnezeu în contextul unei crize majore: ce însemna ordinea „publică” a secolului al X-lea? Există oare semnele neîndoielnice ale unei descompuneri politice în epoca în care apar castelele cu redute ? Rivale ale acestei regiuni în clasamentul celor mai vechi păci ale lui Dumnezeu, hotarele dinspre miazăzi ale ținutului Auvergne vor merita să facem un ocol datorită relatărilor de miracole care ilustrează aici, mai bine decât oriunde în altă parte, mizele cultului sfinților. Nu putem scăpa nicicum de magnetismul sfintei Foi din Conques.

1. Sub ocrotirea ducilor

Retrăgându-se încet-încet din Aquitania, regii n-au lăsat în urma lor potopul. După cum s-a mai spus, există aici puternice dinastii comitale dintre care una, născută în Poitou, și-a sporit puterea și faima în cursul secolului al X-lea. Începând din 995, contele Guillaume I, zis „Cap de Plută”, tinde să-și aroge titlul de duce al Aquitaniei, ceea ce ne determină să-l numim Guillaume al III-lea. Fiul său, Guillaume al IV-lea „Braț Vînjos” consolidează cu destulă trudă, dar și cu succes, realizările tatălui. El țese o rețea trainică de vasaliți în comitatele vecine cu Poitou, trecînd, de pildă, de partea contelui de Angoulême împotriva protectorilor mănăstirii din Charroux,

deveniți conți de la Marche. După care se retrage, în 993, la abația Saint-Maixent, lăsându-i o frumoasă moștenire fiului său, Guillaume j V-lea. Din 993 până în 1030, acesta din urmă se intitulează mai adesea duce decât conte, ba chiar, potrivit spuselor lui Ademar de Chabannes, seamănă mai curînd a rege decât a duce. Contextul păcii lui Dumnezeu este așadar cel al dominației unui cvasi-rege, fapt ce sortește eșecului vechiului paradigmă a unei păci decretate în condiții de urgență, în viitoarea violențelor.

Ascensiunea Ramnulfienilor

Ceea ce face din secolul al X-lea unul destul de feudal, îl opune precedentului și îl leagă de următorul este tipul de strategii dezvoltat de marile familii.

Lucru de care ne dăm seama atunci cînd încercăm să încropim din fragmente o istorie evenimentială în loc să rămînem la formulele obișnuite ale cartelor.

Dintotdeauna, nobilii s-au străduit, fiecare pentru sine, să-și păstreze și să-și sporească rangul, bogăția și puterea. Pentru a reuși, ei se înțeleg sau se

confruntă cu rude, patroni și clientele, biserici. Cîteva dintre imperatiile lor rămîn permanente aceleași: pe toată durata Evului Mediu timpuriu, ei au

nevoie de proprietăți și de baze regionale, din care să dea o parte mînaștirilor, printr-un util sacrificiu moral și social. Totuși, există momente

în care regulile jocului se schimbă puțin, iar structurile și strategiile politice sînt modificate în corelație cu ele : este ceea ce se întîmplă la sfîrșitul

secolului al IX-lea. Anul o mie nu se numără însă printre aceste momente.

Pînă prin 877, nobilii aveau nevoie să se bucure de trecere în palatele regale din nordul Aquitaniei și din Francia; competiția se desfășura la scară mare,

mobilizînd solidaritățile dintre veri destul de îndepărtați, iar tinerii din familiile bune trebuiau să aibă vechi state de serviciu pe lângă rege. Mai tîrziu

însă, cînd imperiul și regatul occidental au fost dezmembrate, cînd, din cauza raidurilor normande sau din alte pricini, iarăși au răsărit Pretutindenii

metereze (860-930), conții franci (sau franco-aquitani sau franco-gotici) au

prins din nou să întemeieze hegemonii locale destul de compacte și să ducă

între ei un război de poziții.

Acestea sînt, bineînțeles, poziții pe teren - diverse forme de Proprietate, puncte de sprijin pentru controlul militar al anumitor "egiumi". Războiul nu este total și permanent. Nu se pune problema de a păstra sau cuceri numai bastioane, ci și (ba chiar mai ales) poziții

în societate, în vasta rețea de rubedenii și de legături clientelare sau amicale la care se reduce în fond nobilimea. A poseda domenii („moșii”) ori castele nu e niciodată ceva la îndemîna primului venit. Eroarea secolului al XIX-lea în ceea ce-i privește pe aventurierii și mercenarii din vremea donjoanelor este una cu adevărat gravă¹. Într-o societate arhaică, natura însăși a puterii depinde de statutul inițial al individului. Într-un anumit sens, seniorul este anterior senioriei. Schimbările de rang și de destin, în bine sau în rău, nu se înfăptuiesc decît treptat, aproape pe nesimțite. Pentru a cuceri o cetate sau un castel, și mai ales pentru a-l păstra, trebuie să poți invoca vreun drept moștenit sau primit în dar.

Trebuie să te menții și să te miști într-un sistem mai complicat și deopotrivă mai stabil decît credea vechea școală istorică. Nimeni nu e pe deplin stăpîn pe „pămîntul lui”, dispunînd doar de o anumită formă de putere și de influență asupra oamenilor. În același timp însă, nimeni nu se mulțumește cu această situație; fiecare își țese pînza folosindu-se de puncte de sprijin și de alianțe destul de îndepărtate. Asemenea evoluției Robertienilor pînă la Hugo Capet, cea a Ramnulfienilor se face în etape și nu fără a trece prin momente dificile : o ascensiune ce poate fi domolită, frînată în mai multe rîn-duri, însă niciodată încheiată, și nici ireversibilă. La urma urmelor -și aceasta, neîndoindu-ne, întrucît este vorba despre o reușită în același fel de joc -, între poziția lor în Aquitania anului o mie și cea a primilor trei Capetieni în regat există o asemănare stranie.

Și aici, în calea familiei se ridică o serie de obstacole². Cei din neamul lui Ramnulf (sau Ranoux), tată și fiu, sînt stăpîni peste Poitiers în timpul revoluției feudale. Ei se bucură de faimă, înrudiți fiind cu conții din Auvergne (duci ai Aquitaniei pînă în 929) și chiar cu cîțiva dintre regii franci de altădată. Nu este însă deloc suficient ca regalitatea să fie slăbită, iar Neocarolingienii izolați în general între Reims și Laon, pentru ca fiul (bastard) al lui Ramnulf al II-lea, Ebles Manzer (903-932), și nepotul său, Guillaume Cap de Pluta (932-963), să aibă cîmp liber de acțiune în ținuturile de pe Vienne și Charente. Pînă în 930, incursiunile normanzilor se produc cu regularitate, se domolesc apoi, după care cunosc o recrudescență în jurul anilor 1010. Ramnulfienii și Robertienii, la origine axați pe

Note:

1. Vezi *supra*, p. 66.

2. A. Richard, *Histoire des comtes de Poitou...*; A. Debord, *La Societe lai'que...*

orașul Tours și deci vecini apropiați, își poartă unii altora o veche dușmănie.

Ramnulf al II-lea contestă dreptul la tron al lui Eudes (888); la rândul lui, Robertianul susține în Poitiers un rival al lui Ramnulf, Aymar. Ebles Manzer contestă dreptul la tron al lui Raoul (923), care e susținut de Hugo Capet; de aici vor urma noi uneltiri robertiene împotriva lui, de care vor profita, bineînțeles, protectorii mănăstirii de la Charroux, care se vor intitula curînd conți de la Marche. Motivul este acela că, în Poitou și în ținuturile vecine, urmașii nobililor Ermenon și Vulgrin, pe vremuri rivali ai lui Ramnulf, au moștenit de la aceștia bunuri și o influență la care nu au de gînd să renunțe. Nici măcar Poitiers nu este la adăpost de atacurile lor. Nobilii din secolul al X-lea duc poate o viață aventuroasă, dar nu sînt simpli aventurieri fără strămoși sau statut. Ceea ce ni se pare la prima vedere război feudal ori jaf ca-n codru este de fapt o competiție cu regulile ei. Orice partidă de șah se întrepătrunde cu altele zece, prin care se prelungește în provinciile vecine. De aceea, matul este mai degrabă rar. învinșii iertați pot să ridice iarăși capul. Poitiers este vizat și de Hugo cel Mare, de pe Loara, iar între 956 și 960 tînărul Hugo Capet este în chip vădit în plin conflict cu Guillaume Cap de Plută. Moment în care acesta din urmă obține recunoașterea înțîietății sale în Auvergne, ca moștenitor al ducilor, verii săi, de la care încearcă să preia cel puțin titlul. Pînă la urmă izbutește, însă pierde controlul în Auvergne, de unde politica Robertienilor și a celor din Anjou, Toulouse și mai cu seamă Auvergne tind să-l expulzeze. Avem de-a face așadar cu conți de Poitiers care, de acum înainte, vor fi totodată duci ai Aquitaniei și pe care istoricii îi „numrotează” în continuarea verilor lor: Cap de Plută devine Guillaume al III-lea, fiul său, Braț Vînjos - Guillaume al IV-lea și așa mai departe... „Ducii monarhiei de Aquitania” nu dispun însă de un „domeniu ducal” pe măsura titlului. Împăcați începînd din 960 cu Capețienii, se pot consola reciproc, fiecare privind la celălalt. Sau pot chiar să-și împărțască unii altora necazurile pricinuite de familiile rivale.

S-a menținut oare pînă acum ordinea publică la fel ca pe vremea Carolingienilor ? Catastifele de averi și venituri ale mănăstirilor sau cartele ne oferă aici, ca și în Mâconnais așa cum îl vedea Georges Fournier, o imagine a ei în secolul al X-lea și destul de puține indicii de „feudalitate”. Cartele, pe atunci scurte și precise, se conformează unor modele anterioare pentru a realiza cîteva operațiuni juridice

simple : donații, vânzări sau schimburi de pământuri, iar uneori de șerbi, arendări *â mainferme* sau *precaires*¹, însemnări privind o hotărîre judecătorească în favoarea mănăstirii Saint-Maixent etc. La sfîrșitul secolului al IX-lea, această abație a suferit de pe urma normanzilor și a presiunilor laice. În 924, moaștele sîntului Maixent se întorc din exil, iar sanctuarul prinde din nou să înflorească, în strînsă dependență de contele de Poitiers (la momentul respectiv, Ebles Manzer). Pe care iată-l binevoitor, în frumosul rol de garant al dreptului, pe 28 aprilie 925 :

Seniorul conte Ebles, preacinstit bărbat, se afla în orașul Poitiers cu ai săi baroni (*optimates*) în ziua de joi, pe 4 ale calendelor lui mai. Trebuia să asculte pricinile și să le pună capăt prin judecăți drepte. Viconte Aimeri, apărător al sfîntului Maixent, o înfățișă pe a sa. În fața seniorului conte Ebles, ceru bunurile simțului Maixent, pe care Godobald și Ermembert le stăpîneau pe nedrept și împotriva legii. Seniorul conte îi întrebă pe Godobald și Ermembert cum puteau răspunde la toate acestea. Iar ei răspunseră: „Printr-o arendă primită de Fraubert de la călugări și ajunsă astfel la noi”. Ci baronii de față socotiră că nici arenda, nici alt înscris iru-i îndrituiau a stăpîni acele bunuri. Ei mărturisiră atunci că n-aveau nici un drept asupra lor și le înapoiară zisului Aimeri și lui Ademar, abatele mănăstirii. Aceste bunuri se află în ținutul Melle, judecătoria Tillou, *villa* Vaux - fiind vorba despre toate feluritele acareturi din zisa *villa*. Drept care fu nevoie ca abatele Ademar, Aimeri și călugării de la Saint-Maixent să capete de la ei înscrisuri. Le dădură și s-au făcut acestea de față fiind contele Ebles, al cărui însemn se poate vedea; Aimeri, viconte, Hildegaire, viconte, Savari, viconte, Begon, martor, Aleaume, Adrald, Isembert, Amauri, Thibaud, Acfred, Ameil, Foulques, Giroire, Geoffroi, Roger, Guinemer, Ainard, Abbon, Hubert, Cadelon, Engebaud, Thierry, Guillaume, Engebaud, Bernard, Hugues, Vivien, Berenger, Renaud, iarăși Aimeri, Guillaume și Rainard-judele (*vicarius*).

Încheiat în aprilie, an treizeci, cînd Carol era în temniță din pricina necredincioșiei credincioșilor săi². La poruncă, Adalbert a scris și iscălit³.

Note:

1. Vezi *infra*, p. 312.
2. *Cum suis infldelibus*. Întorsătură stîngace (*cum*), apoi polemică (credincioșii săi devin „necredincioși”).
3. Saint-Maixent, nr. 11.

în acest tip de însemnare găsește ce să spicuiască oricare dintre școlile istorice ! Pe vremuri, se considera că, după sfârșitul secolului al IX-lea, conții își pierduseră orice rămășiță de spirit public. Nu mai erau altceva decât patronii unei clientele „feudale”, precum Ebles Manzer în cazul de față, cu „ai săi baroni” care judecă și semnează la sfârșit. Totuși, istoricii instituțiilor - de exemplu, F.-L. Ganshof - au remarcat, la începutul secolului al X-lea, supraviețuirea unor forme și proceduri „carolingiene” (deci „publice”) într-o versiune simplificată. Voința de a încheia pricinile cu „judecăți drepte”, conservarea titlurilor de viconte, apărător, jude, precum și a denumirilor de circumscripții (ținut, judecătorie), toate acestea nu constituie oare elemente carolingiene în sînul lumii „feudale” ? Așa încît Ganshof (1931) avea în vedere o evoluție treptată, fără ruptură, conducînd de la „curtea publică” la cea „feudală”¹. În orice caz, ca documente, nu avem decît carte din cîteva comitate franceze, toate în favoarea mănăstirilor... E foarte puțin.

Dacă însă cele cîteva rămășițe - dintre care face parte și însemnarea noastră din Poitou, de la 925 - atestă ceva, acest lucru este tocmai *îmbinarea* dintre o instituție publică și o societate feudală. De ce am opune permanent „publicul” și „feudalul” ? Toate sistemele politice se țin din relații de „fidelitate” personalizate - cel puțin ca formă. Contele de Poitiers, ca și cei de Mâcon sau de Barcelona, împarte dreptatea în sînul unei societăți restrînse, aleasă pe sprinceană, pe ai cărei membri, laici sau clerici de rang înalt, îi cunoaște și se prefacă că îi apreciază. De aceea, justiția sa este relativ eficientă, obligîndu-l totodată să respecte anumite raporturi de forță.

Trebuie să ținem seama de limitele acestor carte absolut curente în secolul al X-lea. Nu există oare pericolul ca ele să devină pentru noi niște false perspective, în adevăratul înțeles al cuvîntului ? Dacă nu evocă decît în mod episodic fărădelegi este pentru că nu istorisesc ce s-a întîmplat înainte sau după cutare donație ori adunare (curte) judecătorească, cum vor face, dimpotrivă, cele de după anul o mie -de unde zgomotul și furia sporite... Căci în secolul al X-lea, în Paginile cronicilor ce ne povestesc crimpeie din istoria conților și a bisericilor, apar dezordinea și războiul.

Pe 28 aprilie 925 se desfășoară în fața lui Ebles Manzer o Procedură tradițională și totuși foarte simplă: se schimbă cîteva

cuvinte, întrebări și răspunsuri privitoare la anumite pămînturi și anumiți oameni, potrivit unei practici esențialmente orale. Se vorbește despre „lege”, însă nu se ridică decît probleme de fapt, iar singurele nume de care-și vor aminti cei ce au fost martori sînt Godobald, Ermembert și Vaux. Un viconte - Aimeri - își asumă rolul recunoscut sub domnia lui Carol cel Mare apărătorilor, laici care reprezintă bisericile în conflictele armate sau în fața justiției. Se vorbește, de asemenea, despre un act scris, una dintre acele *precaires* utilizate pe larg în secolul al IX-lea și care perpetuează emfiteoza romană. În ciuda prezenței „martorului” Begon, toate acestea nu alcătuiesc o justiție foarte sofisticată: oarecum rustici, ea se situează în prelungirea cazurilor rezolvate de adunările judecătorești locale din „ținuturile” Evului Mediu timpuriu. La urmă, carta este înmînată părții victorioase, care va avea încă destul de furcă pînă să impună respectarea „judecății” ; adesea, ea se va mulțumi să se folosească de acest atu în cadrul negocierilor. Între 800 și 875, marii Carolingieni afirmau totuși că vor să facă mai mult pentru biserici și nevoiași.

Grămăticul Adalbert și-a făcut treaba, copia lui e la fel de bună ca oricare alta. Să remarcăm totuși partea ei de rutină și stîngăcie. Este citat regele Carol cel Simplu, nefericitul pe care-l știm în Peronne, prizonier al lui Herbert de Vermandois - un credincios trecut în rîndurile necredincioșilor. Din nou, data domniei este falsă (nu concordă cu celelalte). Faptul de a-l cita pe Carol cel Simplu constituie în primul rînd un act de ostilitate față de regele Raoul „de Burgundia”, susținut de Hugo cel Mare, tatăl lui Hugo Capet. Conții de Poitiers sînt dușmanii acestui grup din ținutul Loarei și al Burgundiei.

Deși deseori menționată în cursul secolului al X-lea, „judecătoria” (în cazul de față Tillou, ținutul Melle) nu reprezintă acea circumscripție publică atît de vie, subdiviziune a ținutului (*pagus*), în care credeau Duby și partizanii mutației anului o inie. Mențiunile din carte nu ne îngăduie nici să le inventariem, nici să le determinăm limitele stabile ; dimpotrivă, ele dau dovadă de multă imprecizie și incertitudine¹. Pe de altă parte, nu reușim niciodată să facem legătura dintre un anumit „jude” și cutare „judecătorie” care i-ar reveni; cei dintîi nu sînt decît niște agenți ai conților sau ai seniorilor, la fel ca mulți alții, și se întîmplă adeseori să dăm peste „sub-juzi” fără să existe vreo „sub-judecătorie”. Pe scurt, domnește o anumită confuzie

care nu pledează în favoarea unei administrații publice riguroase și tihnite. Să fie o confuzie ? Sau mai curînd un fel de schimbare de direcție, o deviere „feudală”, funcțiile constînd fie în demnități și venituri conferite vasalilor, fie în sarcini de administrare a pămîin-turilor (domeniilor) stăpînite de conți ? Ținuturile (*pagi*) susceptibile de a avea un conte și, sub el, un viconte sînt mai ușor de reperat și mai durabile decît judecătorile : printre ele, Poitou. Acesta este însă foarte întins. De aceea, întîlnim aici mai mulți viconți. Melle are unul și, în consecință, poate deveni ocazional un „ținut” (sub-ținut) în interiorul ținutului Poitou... Dîndu-le astfel de muncă erudiților ce vor să reconstituie geografia politică și marile familii, cu prețul unor cercetări cvasi-poliștice a cartelor precum cea din 925. Viconteale Aimeri de Thouars este instalat într-o veche fortăreață rearmată de curînd, în partea de nord a ținutului Poitou. El este cel care, departe de Thouarsais, joacă rolul de apărător al mănăstirii Saint-Maixent.

Viconții nu sînt funcționari ce pot fi revocați de către conte, ci seniori ereditari, ca de altfel, cu siguranță, și oamenii ale căror nume urmează după al lor la sfîrșitul cartelor. Ei se împăunează cu titlul unui oraș-cetate - de pildă, Thouars, Aulnay, Melle și, în curînd, Châtellerault -, dar nu sînt cantonați într-un singur sector, și nici măcar atotputernici în cadrul acestuia. Stăpînesc domenii, numite „moșii” în cartele din secolul al X-lea, repartizate în diverse puncte din Poitou, după cum se va vedea mai tîrziu. Fii de nobili, își datorează bogăția statutului social sau invers, și dobîndesc asupra orașelor-cetăți puteri militare și judecătorești importante, de ordin public, ca să zicem așa. Ei formează o adevărată clasă socială, care are interese contradictorii și, cum ar spune sociologia, concentrează în mîinile ei toate atributele puterii. Ademar de Chabannes îi numește „princiipi” (*principes*) - termen pe care l-am putea traduce și prin magnați sau baroni.

Iată și cazul lui Begon din 959. Acest credincios al ducelui și contelui Guillaume Cap de Plută (strămoș al lui Guillaume cel Mare) stăpînește de la el ca „folos” (fief) o pădure înconjurată din toate părțile de cele ale abației Saint-Maixent. De aici, conflicte de hotar și abuzuri ale lui Begon, care exercită „prea multe silnicii” asupra celor ce păzesc pădurea călugărilor. Pînă la urmă, ducele-conte impune ⁰ înțelegere: Saint-Maixent cumpără pădurea cu anumit preț și un cens anual de cinci galbeni. Carta ține de tradiția „publică”, dar situația o rezolvă sociabilitatea „feudală”.

în perioada despre care vorbim, mănăstirea îl are ca abate pe însuși fratele lui Guillaume al III-lea Cap de Plută, numit Ebles, care este totodată episcop de Limoges și abate în alte două locuri. Acumulează omul! O astfel de luare în stăpânire familială să fie spre nefericirea călugărilor de la Saint-Maixent? Sub conducerea lui Ebles, averea și faima lor nu încetează să sporească. Ei încep deja ridica tonul în fața adversarilor, cu blesteme la sfârșitul cartelor, ca să nu mai punem la socoteală, în unele introduceri, aluziile la „amurgul lumii” - și mai ales al vieții donatorului - ce se apropie inexorabil¹. Senioria mănăstirii include atât proprietăți aflate direct în mâinile călugărilor („domeniile” lor, în sensul că veniturile de pe urma acestora le aparțin), cât și drepturi asupra unor terenuri date în arendă pe termen lung. Până în anii de după conciliul de la Charroux, abația aredeaază pământuri (*precaires* sau *mainfermes*) și păstrează cartele prin care le concesionează ațita vreme cât pământul nu s-a întors încă în mâinile ei. Întoarcerea are loc uneori sub forma oarecum codificată a unei dăruiri de „moșie” spre mîntuirea sufletelor, în aceste condiții, păstrarea unui înscris de arendare sugerează că abației nu i-a fost ușor să recupereze terenul. Iată un astfel de înscris, datînd din decembrie 968 :

în numele lui Dumnezeu și al Sfintei Treimi, Guillaume, conte de Poitiers, către toți credincioșii sfintei Biserici a lui Dumnezeu, de față sau viitori. Credinciosul nostru Girbert, abate la Saint-Maixent, s-a înfățișat înălțimii noastre. Ne-a cerut îngăduință să dea unui om pe nume Airaud o moșie a sfîntului Maixent. Aceasta se găsește în ținutul Poitou, judecătoria Marigny, villa Aiffres; se află acolo pămînturi, pajiști, case, mori, vii, toate lucrate sau nu, înscrise sau nu. Tot ce avem acolo, noi ori monahii sfîntului Maixent, îi dăm în deplină stăpînire, cu cens. Cît va trăi în trup, va avea toate cîte s-au scris; va stăpîni, semăna, zidi. La Toți Sfinții, are să plătească cens un galben. De nu-l va plini, are să plătească îndoit, ci nu-și va pierde stăpînirea din pricina întîrzierii. După moartea lui, ea va trece la primii doi urmași. Aceștia răposați, se va întoarce la sfînt și la frații care, alături de el, slujesc Domnului. însemnul contelui Guillaume, al lui Acfred, al vicontelui Cadelon, ale lui Roger și Guillaume. încheiat în decembrie, an cincisprezece din domnia regelui Lothaire².

Note:

1. Vezi *supra*, pp. 160-162.
2. Saint-Maixent, nr. 39.

Revelația „anului o mie” începe. Pe măsură ce îmbătrânește, secolul al X-lea își dă tot mai mult la iveală latura feudo-seniorială: întrezărim drepturi ce se suprapun, ghicim legături de vasalitate sau de subordonare. Forma acestei concesionări pe termen lung și cu cens modic (în cazul de față, bunul pare important) derivă din enifiteoza romană. Pur și simplu, un înscris de arendare care altădată avea ca subiect un teren public este reîntrebuințat într-un context privat. Cît despre Airaud, din nou, nu ni se spun nici statutul său, nici relația dintre el și abate. În alte părți însă, pe lângă Cluny sau Vendome, abații și conții au arendat anumite *mainfermes* tocmai unor „vasali”. Stăpînirea unei seniorii cu cens nu înseamnă pierderea calității de nobil.

În realitate, aceste *precaires* sau *mainfermes* au apărut ca urmare a încercării de a soluționa - deja! - conflictul dintre biserici și vecinii lor laici: primele au urmat „spolierilor” înfăptuite de Charles Martel, care cedase pămînturi vasalilor săi. Asemenea compromisuri sînt sortite să aducă azi pace (concesiunea parafeudală rezolvă un litigiu), mîine discordie (la moartea celui de-al doilea moștenitor), în perioada păcii lui Dumnezeu, mulți dintre „briganzii” ce spoliază bisericile sînt moștenitori de *mainfermes* ce refuză să înapoieze pămîntul sau să plătească censul. Conciliul de la Puy (990-994)¹ face aluzie în mod implicit la ei. Oamenii pe care concesionarea îi prefăce în vasali ai bisericilor sînt cam aceiași cu inamicii lor potențiali. Iată-i deci pe cavalerii anului o mie care, spre indignarea lui Abbon de Fleury, „calcă în picioare sînul maicii lor”, Biserica, în loc să o apere²... În fapt, ei se mișcă într-un fel zonă-tampon aflată între patrimoniul lor și cel al bisericilor, zonă de imprecizie și supraabundență a „drepturilor” rivale ce pot fi susținute. În fața lor, episcopul și abații nu au motive să fie întotdeauna inflexibili - și o știu foarte bine.

Ce putem crede însă despre evoluția de ansamblu a patrimoniului mănăstirii Saint-Maixent? Este evident că afacerile ei iau amploare după 969. Există un aflus de daruri care sînt totodată aducătoare de Potențiale conflicte. Tocmai aici intervine pacea lui Dumnezeu: între mănăstire și vecinii ei laici relațiile se încălzesc, însă înfier-bîntarea anumitor ciondăneli duce adesea la răfuială.

Note:

1- Mansi 19, col. 103.

2. Apologia lui Abbon, col. 464.

Uciderea unui vicar episcopal

O dată cu cartele ce prind să evolueze, informația de care dispunem se îmbogățește. Cronica lui Ademar și cele din Angouleme ne oferă ceva mai mult decît scurte însemnări privitoare la generația lui Guillaume al IV-lea Braț Vinjos. Tatăl acestuia, Guillaume Cap de Plută (932-963), pare să fi dat cioara din mînă (Auvegne) pentru vrabia de pe gard (un titlu ducal). Totuși, poziția sa în Poitou se consolidează. El formează un tandem alături de fratele său, Ebles, veritabil cap al bisericii din regiune. Într-adevăr, Ebles este abate a trei mănăstiri din Poitou - printre care și Saint-Mdxent, pe care o înavuțește, o întărește și o exploatează deopotrivă - și episcop de Limoges (944-979). Familia își întinde astfel o antenă în afara ținutului. Marele merit al lui Guillaume Braț Vinjos (963-993) este de a fi consolidat acest cap de pod și de a fi creat alte cîteva spre sud, în ținuturile de pe Charente. Toată politica lui constă în a exploata luptele dintre „familiile feudale” : azi face pace, mâine ațîță la război.

Ținutul Limoges este condus de un viconte aflat inițial sub suzeranitate tuluzană. Între 963 și 1000, acesta se numește Giraud. La început, Guillaume Braț Vinjos îl combate indirect, susținîndu-l împotriva lui (înainte de 973) pe Boson cel Bătrîn, senior al mărcii care desparte Limousin de Poitou. Reușita acestui personaj se datorează unor atuuri absolut caracteristice. Acelor fii de nobili care nu izbutesc să-și afle un loc în centrul sistemului carolingian ca viconți sau conți ai unor cetăți ori ca prelați le rămîne șansa de a-l găsi în interstițiile lui. Interstițiu instituțional: abația de la Charroux se bucură de imunitate și nu depinde decît de rege; apărătorul ei este deci autonom față de conți și, chiar dacă apără efectiv proprietatea sfîntă, se servește în același timp de ea fără menajamente pentru a împărți pămînturi clientelei sale și a înălța castele. Interstițiu geografic : aceste regiuni de graniță numite în mod obișnuit mărci sînt prielnice pentru făurirea unei baronii, încununată uneori de un neașteptat titlu de conte. Stăpînii cetăților, conți sau episcopi, au mai puțină influență aici decît în zona rurală cu care se învecinează. Baronii se bucură așadar de libertate de mișcare și au la dispoziție terenuri necultivate, liziere de pădure numai bune de înșesat cu incinte, redute și turnuri. În sfîrșit, cum depind simultan de mai

multe ținuturi, pot să facă joc dublu, să aibă mai mulți suzerani și să răstoarne alianțele. Avantaje ale poziției periferice! Dar, la fel de bine, aventuri și riscuri...

Marca (*marche*) în discuție a devenit *la Marche*, cu majusculă. Ea este înainte de toate o marcă din Limousin, a căruia parte de miazănoapte, de la Charroux (în Poitou) până la Brosse, la hotarul cu Berry, o acoperă în întregime. Dacă îi înțelegem geneza, o facem mai degrabă prin raționament și analogie decât cu ajutorul izvoarelor documentare din secolul al X-lea¹. Boson și fiii săi își fac brusc apariția în paginile lui Aimoin de Fleury². Am văzut acțiunea lor³ împotriva castelului din Brosse. Helie de la Marche, fiul lui Boson, a avut sprijinul „seniorului său Guillaume, conte de Poitiers”, împotriva vicontelui Giraud de Limoges. Mulțumită însă vitejiei celor din Argenton, mai dând o mână de ajutor și sfântul Benedict, Helie de la Marche este biruit.

Totuși, la scurt timp după aceea, el devine conte în Perigueux, moștenind-o pe mama sa, Emma. îl reîntâlnim în câteva rânduri foarte dense din scrierile lui Ademar de Chabannes. Sîntem cu puțin înainte de moartea episcopului Ebles de Limoges, unchiul lui Guillaume Braț Vînjos, survenită în 979.

Spre a-i fi de ajutor în sarcina sa, și-l adusese alături pe vicarul Benedict. Acesta fu prins de Helie, conte de Perigord, și orbit. Ebles simți o durere copleșitoare, cu neputință de îndurat, căci voia să-l aibă urmaș. Helie ieși învingător într-o luptă cu vicontele Giraud (de Limoges) și fiul său, Gui. Ci, mai târziu, Gui puse mîna și pe el, și pe frate-său Aldebert (omul căruia legenda îi atribuie faimoasa frază „Cine te-a făcut rege?”). îi aruncă pe amîndoi în temnița castelului Montignac. Iar ducele Guillaume îl îndemnă să-l orbească pe Helie, ca să-l răzbune pe vicar. Ci Helie izbuti să fugă, ocrotit de Dumnezeu, și muri nu după multă vreme, pe cînd mergea în pelerinaj la Roma, faptă pioasă. Cît despre frate-său Aldebert, acesta rămase mult și bine în turnul din Limoges. Cînd i se dădu, în sfîrșit, drumul, primi de soață pe sora vicontelui Gui, cu care zămisli pe Bernard⁴.

Un vicar episcopal (*choreveque*), ce-o mai fi și asta? Un vechi titlu, reapărut în sud în secolul al IX-lea pentru a-i permite episcopului

Note:

1- R.-H. Bautier, „Les origines du comte...”.

2- *Miracles de saint Benoît*, I, 16 (p. 119).

3- *Supra*, p. 127.

4- Ademar de Chabannes, III, 25 (pp. 147-148).

să-și ia un „delfin”¹. Cumulînd Limoges și trei abații, îmbătrînind totodată, Ebles are cu siguranță nevoie de ceea ce se cheamă astăzi un adjunct. Numindu-l el însuși pe Benedict, Ebles a împiedicat însă clerul și poporul să-și aleagă un succesor. Benedict ar fi fost aici omul celor din Poitou, așa că înțelegem setea lui Guillaume Braț Vînjos de a-l răzbuna pe favoritul unchiului său - după cît se pare, mort în urma supliciului.

Cît despre ura dintre frații de la Marche și viconții de Limoges, aceasta se dezlănțuie, dar cu o anumită moderație. Se dă o luptă, Helie de la Marche o cîștigă, însă la ce-i folosește victoria? Adesea, repede covîrșiți, învingătorii sînt părăsiți de șansă, căzînd în ambuscade. Marea lovitură e să-ți capturezi adversarul, să-l iei prizonier și să storci de la el tot felul de concesi. Uneori, el este chiar maltrat, supus la torturi. De această dată însă, vicontele GuL se arată neobișnuit de blînd, ghinionist sau influențabil, de vreme ce, din doi inamici, pe unul îl lasă să evadeze, iar pe celălalt să-i ia Fiica de nevastă.

Aldebert de la Marche o fi vreun Fabricio del I>ongo, un soldat devenit trubadur ce se folosește de farmecul lui ? Să ne gîndim mai curînd la ce s-a întîmplat nu cu mult înainte : Guillaume Braț Vînjos îl susținea pe Helie de la Marche împotriva lui Gui și, după cîte știm, numai atentatul împotriva vicarului episcopal Benedict a antrenat o răsturnare a alianței. În ce calitate îi cere Guillaume lui Giraud să-l orbească pe Helie drept represalii? Îi este oare senior? Ne putem imagina unele negocieri în stilul *Istorisirii înțelegerilor* din anii 1020². Evadarea lui Helie aranjează de minune lucrurile și este considerată providențială... De altfel, invocîndu-l pe Dumnezeu ca autor al evadării, se pregătește sacralizarea lui Helie ca pelerin. Se pare că penitența lui constă tocmai în a merge la Roma să-și afle iertare. Penitență istovitoare - sau absență diplomatică, atîta cît e nevoie ca timpul să calmeze tensiunile din țînut? Dacă așa stau lucrurile, înseamnă totuși că n-a ținut seama de efortul și riscurile călătoriei. În ceea ce-l privește pe Aldebert, căsătorirea cu Almodis de Limoges reprezintă o pace clasică, însă fragilă.

Drama este că un al treilea frate plătește pentru primii doi. Nu după mult vreme, Gauzbert, „frate al contelui Helie”, se bate umăr la umăr cu verii săi din Perigord împotriva lui Arnaud Manzer,

Note:

1. C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne...*, pp. 238-240.
2. Vezi *infra*, pp. 388-406.

pentru a-i ajuta să păstreze Angouleme. Avînd strînse legături cu Guillaume Braț Vînjos, Arnaud Manzer îl capturează pe Gauzbert și-l expediază la Poitiers, unde ducele pune să fie orbit, „spre a-l răzbuna pe vicarul Benedict”¹.

Pînă la urmă, uciderea nefericitului vicar episcopal de către Helie de la Marche se dovedește profitabilă pentru viconte Gui de Limoges. Apropiindu-se de duce, intrînd pe orbita acestuia, el obține, succesiv, pentru doi dintre frații săi, postul de episcop de Limoges. Audigier (*Hildegarius*) îl ocupă între 979 și 991, participînd în 989 la faimosul conciliu de la Charroux; îi urmează² Audouin (*Alduinus*), pe care Ademar de Chabannes îl creditează cu cel dintîi „mare pact de pace”, încheiat la Limoges în 994. Prin intermediul acestei rețele de seniori și prelați, zona cuprinsă între Limoges și Angouleme, trecînd prin Charroux, devine un fel de protectorat al ducelui de Poitou. Aldebert cîrțește: în 990³ pătrunde prin surprindere în Poitiers, păgubindu-l pe Guillaume Braț Vînjos. Și totuși, în 992 îi vedem împreună, parcă împăcați, la Saint-Hilaire, în Poitiers. În luna decembrie, „an șase din domnia regelui Hugo”, „contele și ducele Aquitaniei” confirmă și dăruiește în mod solemn pămînturi și biserici rurale mănăstirii Saint-Maixent. Cel care a scris carta pune în gura lui cuvinte precum: „pacea se păstrează în chip desăvîrșit pe meleagurile noastre”, pe lîngă că „credința catolică în Treime sporește de la o zi la alta în lumea întreagă”⁴. Bizuindu-se pe acest frumos bilanț, se va retrage curînd la Saint-Maixent (993-995), unde-și va sfîrși zilele în veșmînt călugăresc, asigurîndu-și astfel șanse optime de mîntuire. În 992, alături de el se găsesc soția sa Emma, din familia conților de Blois, fiul și succesorul său Guillaume, ca și personaje de rang înalt precum contele Aldebert, episcopii Gislebert de Poitiers și Audouin de Limoges. Toate acestea produc impresie, mai ales prin comparație cu ceea ce va urma: violențele relatate de cartele de la Saint-Maixent, îndeosebi după 1030, și Presiunea tot mai mare a ereziei (maniheistă ori simoniacă) evocate în cronică lui Ademar de Chabannes.

Note:

¹ Ademar, III, 28 (p. 150).

²- „Prin mîna ducelui” (Ademar, III, 35) și cu binecuvîntarea lui Hugues, episcop de Angoulême.

³- Ademar, III, 34 (p. 156).

⁴- Saint-Maixent, nr. 161.

Mai rămîne de aflat ce anume are în minte grămăticul atunci cînd vorbește despre „domnia păcii” : se gîndește oare la decretele de la Charroux (iunie 989), vechi de trei ani și jumătate, sau la pacificarea „feudală” din partea de miazăzi a ținutului Poitou ? Oricum, el este fie prea optimist, fie prea curtenitor. Pacea nu ține decît de echilibrul raporturilor de forță, iar acestea sînt schimbătoare. în mod vizibil, Aldebert a optat doar pentru un răgaz. Cu primul prilej, el se ridică împotriva lui Guillaume cel Mare, căruia nu vrea să-i lase controlul castelului de la Gencay, aflat între Poitiers și Charroux. își găsește moartea, lovit de o săgeată, în timp ce-l asedia în 995¹.

Să nu supraestimăm deci structurile „publice” ale păcii încheiate sub flamura ducilor de Poitou din secolul al X-lea, cum fac adepții modelului lui Duby. Lăsîndu-se amăgiți de cartele epocii, aceștia au nelițat examinarea evenimentelor și a strategiilor din care vechea școală își extrăgea culoarea „feudală” a tablourilor. într-adevăr, Ebles Manzer și conții Guillaume ce s-au tras din el mi au întruchipat niciodată o autoritate cvasi-suverană, ridicîndu-se deasupra încăierării ori împiedicînd-o. Dimpotrivă, s-au lăsat prinși, vîrîți pînă la gît în ea, competitori ai domnului celoralți, au urzit mii de intrigi, au turnat gaz pe foc de fiecare dată cînd a fost nevoie. Chiar și așa, justiția lor rămîne o realitate, iar violența lor nu e decît intermitentă, autolimitată prin mijloace deopotrivă profane și religioase. Atenție atît *la feudalismul larg* al vechii școli, cît și *la publicul larg* al unor istorici recentî!

Proliferarea castelelor

Istoricii moderni însă, indiferent de școală, și-au imaginat Franța anului o mie *covîrșită* de castele. Potrivit spuselor lui Michelet, ea trăia în umbra „întunecatelor donjoane” încă de la sfîrșitul secolului al IX-lea. Mai de curînd, lumea s-a emoționat brusc în fața înmulțirii bruște „în jurul anului o mie” a redutelor de pămînt surmontate de turnuri de lemn și încinse de șanțuri și taluzuri. Acestea impresionează prin numărul, noutatea și tehnicitatea lor. Să revenim totuși pentru o clipă la critica mea vizînd „revoluția castelelor”², cu atît mai importantă cu cît este vorba aici despre zona

Note:

1. *Ibidem*. Este îngropat la Charroux.
2. *Supra*, pp. 294-296.

centrată pe Charroux, cu alte cuvinte despre prima sau una dintre primele păci ale lui Dumnezeu.

Specialist în istoria ținuturilor de pe Charente, Andre Debord a studiat atât documentele scrise, cât și terenul. El enumera astfel 150 de situri fortificate (88 identificate în documente, restul pe teren). Cronologia lor nu a putut fi stabilită cu precizie. Într-adevăr, cartele și cronicile rămân risipite în timp, un „castel” putînd să nu fie citat decît mult după ce i s-au pus temeliiile - iar dacă aproape jumătate din atestările documentare (41 din 88) datează din anii 990-1050, motivul nu este oare acela că, dintr-o dată, cartele devin mai numeroase și mai bogate în detalii concrete? Oricum, diverse indicii converg pentru a semnală apariția unui val de fortificații secundare, înălțate începînd încă din a doua jumătate a secolului al X-lea. Este vorba despre redute și întărituri de pămînt sau despre turnuri, fără să mai punem la socoteală consolidarea și modernizarea principalelor castele. De altfel, cronica lui Ademar și *Istorisirea înțelegerilor* prezintă mai multe astfel de construcții, neuitînd să le precizeze finalitatea. Nu e nici o taină, noile castele servesc drept mize și totodată drept mijloace pentru războaiele intestinale ce bîntuie periodic și în această regiune, la fel ca în toate provinciile franceze.

Și totuși, castelele cele mai importante nu datează din anul o mie, ci din epoca revoluției feudale, survenită cu un secol mai devreme. Noua generație se compune din fortificații mai mici, plasate adesea la marginea pădurilor și în zonele în curs de valorificare, încă slab populate: așa, de exemplu, castelul Andone, ridicat în apropierea pădurii Boixe. Ele sînt mai puține în regiunile cu populație mai numeroasă și mai densă - situate în preajma orașelor sau a rîurilor importante -, mai bine controlate de către conți și episcopi. Castelele se înmulțesc în apropierea zonelor proaspăt defrișate și a noilor exploatari organizate de pionieri (oaspeți), care încep să se ivească și ei în carte. În Aquitania, ca și în alte regiuni, vedem foarte limpede reîncepînd, în cea de-a doua jumătate a secolului al X-lea, o dezvoltare rurală al cărei elan data de destulă vreme (secolele VII-IX¹), dar pe care incursiunile normande au încetinit-o sau au întrerupt-o. Vechea școală ignora dezvoltarea anterioară secolului al XI-lea; în schimb, istoricii recentîi au redat-o bine.

De ce atunci aceștia din urmă cad pradă fantasmelor de „dislo-„&re” politică și socială? De ce, după ce au făcut legătura dintre

noile castele și o întreagă dinamică rurală, ei continuă să vorbească despre „războiul omniprezent și neîncetat”, exagerînd la fel de mult ca și predecesorii lor de odinioară ? Debord are cîteva pagini nuanțate despre funcția redutelor de pămînt¹, însă nu reușește să se elibereze de „criza feudalizatoare” din anii 990-1050. De aici își extrage și axioma „cu cît castelele sînt mai multe, cu atît conții sînt mai slabi”², iar pacea lui Dumnezeu, începînd cu Charroux (989), o vede ca pe o încercare de a contracara criza politică. Cît va domni Guillaume cel Mare (993-1030), în Aquitania de vest aceasta va fi frînată, întîrziată. „Confrunțați cu o veritabilă revoluție a castelelor, conții și episcopii făcură eforturi imense pentru a-și păstra autoritatea.”³ După Guillaume însă, totul se va năruia, iar fiii săi vor fi măturați. Ei vor cădea sub influența angevină și, după 1038, castelele vor rămîne „private”, senioriale, și nu se vor mai ține concilii de pace... Intriga are meritul de a utiliza elemente corecte și esențiale: anumite castele reprezintă, cu siguranță, o sfidare la adresa conților. Dar oare așa sînt toate, iar provocării i se răspunde chiar atît de neconvîngător? Și, la modul general, de ce să vorbim despre o revoluție a castelelor subversivă, creatoare de castele „private”? Nici un text nu le opune astfel pe cele din anii 990-1050 unor castele publice. Nu există decît castele „potrivnice legii” (sau „adultere”), care sînt fie distruse, fie legalizate, iar acest mod de a le califica și demersurile implicite dovedesc că legalitatea contează... După părerea mea, cartele nu indică nicidecum o destrămare a ținutului (*pagus*) și o nimicire a judecătoriilor prin crearea domeniilor feudale sub jurisdicția unui castelan⁴. Istoricului modern îi vine ușor să-și fluture

Note:

1. A. Debord, „Motte castrale et habitat chevaleresque...”.
2. A. Debord, „The Castellan Revolution...”, p. 142.
3. A. Debord, „The Castellan Revolution...”, p. 148.
4. Trebuie să privim cu circumspecție anumite indicii considerate „clare”, irecuzabile, pe care Debord, ca de altfel întreaga școală „mutaționistă”, le spicuiește din „documentația scrisă” și din care ar reieși că, de-acum înainte, „castelul” concentrează treptat toată puterea. Într-adevăr, începînd cu 1007, se vorbește despre „judecătoria de castel” (*vicaria castrif*) pentru Melle, Aulnay și Didonne: deturnare caracteristică a fostei judecătării „publice”. Și totuși, ce este atît de revoluționar aici ? Trebuie să ne mirăm dacă localități vechi (Melle) sau notabile (Didonne), modernizate prin fortificare, constituie puncte de reper ? De ce Melle, care în 925 avea un „ținut”, n-ar avea în 1007 o judecătorie? Un „castel”,

lista de castele care proliferază - și care nu apar toate în texte -, căci le utilizează oarecum după bunul lui plac în loc să înțeleagă ce i-ar putea arăta cronica lui Ademar sau marea *Istorisire* din Poitou despre rețelele de puncte de sprijin pe care conții și prinții nobilimii (viconții, seniorii de rangul lui Hugues de Lusignan) le constituie, le extind și le întrețin. Iată textele în care mă voi încrede cel mai mult pentru a aprecia situația la nivelul anului o mie, și se va vedea că perioada chiar este marcată de tensiuni între nobili, de pe urma cărora țărani au de suferit, însă nu de adevărate presiuni subversive. Această nuanță este esențială. De altfel, adăugînd-o, explicăm mai bine legătura dintre dezvoltarea rurală și structura „feudală” a societății, inclusiv într-o perspectivă marxistă, dacă ținem numai-decît. Căci, în sfîrșit, „feudalizarea anului o mie” le dictează istoricilor recentî raționamente extrem de stranii! Debord sau alții, fiecare pe terenul lui de studiu, atribuie structurii „feudale” instaurate prin 1030-1050 rolul de stimulent al unei dezvoltări ce a redemarcat prin 950. Totul ar fi mai clar dacă aceasta s-ar fi instalat progresiv înainte de respectiva dată, și chiar înainte de „revoluția feudală” de la 860-900 - sintagmă în cadrul căreia înțelegem termenul „feudal” mai mult în sens politic decît social. Și aceasta pentru că este mai lesne de conceput o țărănime tributară (aservită, plătind taxe și impozite pe terenuri și răspunzînd în fața unei justiții locale), fiecare familie stăpînindu-și în suficientă măsură pămîntul și soarta pentru a-și putea valorifica propriile eforturi o dată cu noile tehnici. Seniorii sînt obligați să exercite o puternică presiune fizică și morală asupra ei dacă vor să-i stoarcă o parte din profituri: e nevoie de redute și întărituri în preajma zonelor proaspăt defrișate pentru a declanșa

Note: continuare

adică un tîrgușor organizat în jurul fortificației sale și dominat de unul sau mai multe turnuri și redute, este oare un centru mai puțin public decît vechea aglomerare numită *vicus* ? Cine spune castel din secolul al XI-lea spune în acest caz iar Maroc, tîrg aflat sub protecția eficientă a cavaleriei. La fel de „clar” i-am vedea pe castelani însușindu-și așa--numitul *ban*, altfel spus un drept de a exercita justiția (în general înalta justiție) numit și „judecătorie”. Relația dintre judecătoria-drept și judecătoria-teritoriu nu este însă de la sine înțeleasă: prima nu privește decît, punctual, cutare sat sau bucată de pămînt, atît termenii, cît și concepția acestei justiții reprezentînd o moștenire a „carolingianului” secol al IX-lea. Despre *pagus* și nedezmembrarea lui, vezi și *infra*, PP. 400, 463.

scenarii ca al acelei *commendise*¹ de la Baigneaux². Concomitent, siliți să-și achite diversele dări - toate „obiceiurile” pe care și le dispută între ei membrii cavaleriei și ai clerului -, țărani trebuie să producă mai mult. Seniorii tind în permanență să le interzică autarhia.

În schimb, nici un dosar, nici o campanie arheologică nu impun ideea unei mari crize sociale. Aimoin de Fleury și Ademar de Chabannes ne aduc doar la cunoștință că, pe la 989, jur-împrejur de Charroux, războiul feudal poate profana biserici, jefui țărani sau ataca un vicar episcopal. Legislația „păcii lui Dumnezeu” este adaptată la contextul ei. Am greși dacă am crede că bisericilor le lipsește protecția supranaturală, că ținuturile sînt jefuite fără să poată riposta și că vicarii episcopali nu sînt implicați în jocurile politice... Cu alte cuvinte, din simpla lectură a decretelor de la Charroux nu trebuie să deducem că ele ar remedia fără nici un alt ajutor o situație deosebit de critică.

Anatemele aruncate la Charroux (989)

Iată deci vestita carte cu care începe, în general, orice istorie modernă a păcii lui Dumnezeu:

Întăriți de actele sinodale ale înaintașilor noștri, în numele Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, la calendele lui iunie, eu Gombaud, arhiepiscopul Aquitaniei Secunda, împreună cu toți episcopii din provincie, confrății mei, ne-am adunat în reședința (*aula*) numită în vechime Charroux. Toți ne aflam acolo, episcopi, dar și clerici credincioși și oameni, bărbați și femei deopotrivă, spre a cere mila dumnezeiască. Căci vedeam cum în sălașurile noastre se prăseau purtările scîrbavnice, nemaîținîndu-se de multă vreme nici un conciliu. Fie ca îndurarea cerească să ne învrednicească a stîrpi ierburile rele și a semăna altele bune în loc. Strînși dar în numele lui Dumnezeu, am hotărît după cum urmează:

1. Anatema asupra cui pîngărește bisericile : dacă cineva pîngărește o sfință biserică ori dacă vrea să-i ia ceva cu anasîna, să fie anatema - afară doar dacă aduce despăgubiri.
2. Anatema asupra cui ia bunurile săracilor: dacă cineva pune mîna pe mioare, boi, măgari, vaci, capre, țapi ori porci de-ai țăranilor

Note:

1. Vezi capitolul I, „Un naufragiu al civilizației?”, p. 68 (n.t.).
2. *Supra*, pp. 142-144.

sau de-ai altor săraci, să fie anatema - afară doar dac-ar fi pentru vreo greșeală a săracului și numai dacă n-a făcut nimic ca să se îndrepte.

3. Anatema asupra cui lovește clericii: dacă cineva atacă, ia prins ori lovește preot, diac sau altă față bisericească ce nu poartă arme (scut, sabie, platoșă, chivără), ci numai se află pe cale ori sub acoperiș, atunci pîngărește - afară doar dacă clericul a fost judecat de către episcopul lui pentru vreo vină; pîngăritorul nu va călca pragul sfîntei Biserici a lui Dumnezeu pînă nu se va îndrepta. Iscălesc episcopii Gombaud, arhiepiscop de Bordeaux, Gislebert, episcop de Poitiers, Audigier (*Hildegarius*), episcop de Limoges, Frotier, episcop de Perigueux, Abbon, episcop de Saintes, Hugues, episcop de Angouleme¹.

Conciliul nu i-a reținut atenția lui Ademar de Chabannes. Devotat sfîntului Marțial din Limoges, el scoate în relief, dimpotrivă, pactul încheiat în 994 între ducele Guillaume și episcopul Audouin, fratele și succesorul lui Audigier, la Limoges, în fața moaștelor sfîntului Marțial! Această omitere a lui „Charroux I” (989) nu trebuie să ne mire prea mult.

În schimb, conciliul este evocat în scurta relatare consacrată de Letaud de Micy călătoriei pe care o fac moaștele sfîntului Junien de la Nouaille la Charroux. Urmînd modelul oficial preluat mai tîrziu și de către Raoul Glaber, autorul deplînge înmulțirea păcatului: „Cei răi nimiceau via Domnului precum vulpile din Biblie”. O serie de episcopi și abați organizează în consecință un conciliu pentru a interzice prădăciunile (*predae*) și a obține înapoierea bunurilor luate pe nedrept de la sfinți. Ei aruncă anatema asupra tuturor celorlalte atingeri aduse frumuseții Bisericii.

Conciliul se ținu la Charroux. Se adună acolo puhoi de lume, venită din Poitou, Limousin și din regiunile învecinate. Căci se aduseseră multe trupuri de sfinți. Prin prezența lor se urmărea să se întărească cinstirea religiei și să se pună frîu îndrăzelii celor răi².

Note:

1 Vezi textul în latină însoțit de un comentariu în J.-P. Brunterc'h, *Archives de la France*, voi. I: *Le Moyen Âge* (coord. J. Favier), Fayard, Paris, 1994, pp. 377-384. ²- Letaud de Micy, *PL* 137, col. 828. T. Head, „Letaldus of Micy...”, nu

dispune, în opinia mea, de nici un argument decisiv pentru a desprinde această translație a conciliului din 989.

Printre relicve figurează și cele ale sfântului Junien. Iar Letaud de Miccy povestește cum locurile în care au fost depuse pentru un moment, pe drum, sînt astfel sfințite. În prima dintre aceste opriri pentru odihnă, credincioșii înalță o cruce și, de atunci, oamenii se pot lecu de friguri invocîndu-l pe sfîntul Junien în fața ei. Cu prilejul unei opriri la Ruffec, călugării organizează o veghe liturgică, după care credincioșii încropesc o îngrăditură din lemn „ca locul unde fuseseră așezate măduarele sfinte să fie ferit de oameni și dobitoace”. La cîtăva vreme după aceea, un taur feroce dă iama în spațiul sacru: pică mort pe loc. Apoi, o ploaie abundentă face să se ivească o baltă în care bolnavii se scaldă, căutînd alinare : o femeie se vindecă de elefantiazis. Avem aici frumoase relatări ale procesiunii de pace, chiar dacă uneori scînteile miraculoase se aprind puțin cam tîrziu, după trecerea ei. Ceea ce leagă relatarea lui Letaud de cartă lui Gombaud este tema sacralizării locurilor. În principiu, prima anatemă pronunțată la Charroux întărește apărarea locurilor sfinte, a doua - pe cea a persoanelor sfinte. În practică, relicvele încarcă de sfințenie tot ce ating fie și pentru o clipă. Așa-numitele *sauvetes* sau *sauvetterres* reprezintă un fel de perimetre iradiate, benefice arunci cînd le pășești hotarul cu evlavie și malefice atunci cînd pătrunzi în mod violent. Percepem astfel pe viu înmulțirea locurilor sfinte de ordinul doi, contemporană cu cea castelelor secundare.

Totuși, și aici, ca și în cazul castelelor, „anul o mie” nu constituie decît o etapă. Charroux nu este un debut, ci mai curînd un prag. Cronica lui Ademar de Chabannes menționează, de-a lungul secolului al X-lea, mai multe adunări la care iau parte înalți aristocrați și membri ai Bisericii, într-o atmosferă de respect față de relicve, uneori chiar în toiul calamităților. Generație după generație, Ramnulfiienii și familiile lor întemeiază, refac și înzestreză mănăstiri și comunități religioase. În perioada în care abate este episcopul Ebles, de pildă, bogăția și faima sfîntului Mayeul cresc mult mai repede. Începînd cu 959, cartele de donații devin mai numeroase; textul lor rămîne tradițional, în schimb formulele se încarcă de religiozitate. Clauzele finale conținînd blesteme au fost omniprezente în ultimii treizeci de ani dinainte de Charroux. Cele ale conciliului au totuși mai multă rezonanță; circumstanțele, pe de o parte, liturgia, pe de alta, le fac mai virulente.

Incontestabil, preocupările episcopilor de la 989 sînt axate pe respectul datorat Bisericii. Și nu este vorba numai despre proprietățile

sau demnitarilor ei, ci și de poruncile lui Dumnezeu. Să nu subestimăm însemnătatea celei de-a doua anateme, cea lansată împotriva jafurilor. Ea lovește în însuși principiul războiului feudal, întrucât acesta constă în principal în prădăciuni. Însă, la fel ca în cazul tuturor decretelor și jurămintelor ce țin de pacea lui Dumnezeu, acel „afară doar dacă” dezamorsează anatema. Ce personaj puternic nu poate, dacă vrea, să prindă un sărac la înghesuială? Dacă nu sînt oameni de-ai Bisericii, țărani anului o mie vor reuși oare să scape de acuzațiile nedrepte? Nu vom afla niciodată nimic despre ei.

Fără să mai punem la socoteală cele mai fundamentale „afară doar dacă”. Fiecare dintre cele trei decrete aruncă anatema sub rezerva că vinovatul poate aduce despăgubiri. Cu alte cuvinte, blestemele în cauză rămîn provizorii: problema se rezumă la a-i aduce pe vinovați în fața justiției publico-feudale și a penitenței canonice (tarifară și reiterabilă). „Pacea lui Dumnezeu” nu creează nimic; ea vrea doar să sprijine un edificiu pe care îl simțim puțin șubred, în nici un caz însă cu totul păraginit. Dar, de la Ernest Semichon încoace, a existat adesea o viziune prea radicală asupra acestei intervenții a episcopilor, susținută de o adunare a reliivelor. Lumea și-a imaginat un act revoluționar, o dezlănțuire efectivă a fulgerelor Cerului și a societății împotriva feudalilor. Lucruri care, pînă la urmă, nu se întîmplă decît în spațiul de utopie pe care îl deschid relatările de războaie miraculoase.

Sursele și contextul decretelor de la Charroux

Erudiții germani, mai cu seamă de la Ludwig Huberti încoace, au știut să repereze numeroase precedente carolingiene pentru „programele de pace” elaborate de Charroux sau de alte concilii. Ei le găsesc, de exemplu, în capitularii. Oricum, atît Vechiul, cît și Noul Testament tind în mod vizibil să condamne jaful între coreligionari, profanarea sanctuarului sau atacarea celor ce se îndreaptă către el. Ce religie cît de cît organizată ar permite asemenea lucruri ?

Karl Ferdinand Werner indică o pistă precisă: cea a capitulariului din 884 prin care regele Carloman înăsprea sancțiunile împotriva jafului și îi însărcina pe episcopi să-l stîrpească din dioceza lor. În Plină criză normandă, textul se preocupă de suprimarea jafurilor și a prădăciunilor - cel puțin între creștini. Această nerespectare a Păcii este motivul pentru care Dumnezeu lasă să lucreze pentru o

vreme brațul răzbunător al paginilor. Iar și iar, aceeași interpretar providențialistă a nenorocirii, susținută aici, cum se întâmplă adeseori de constatarea plină de prozaism că un popor unit se luptă mai bine Nu-i de mirare că paginii și semințiile din afară ne supun și ne iau avutul: fiecare ia prin silnicie de la aproapele său cele trebuincioase vieții

într-adevăr, Dumnezeu nu ascultă rugăciunile celor de care I se plîng săracii, și nici nu primește ofrandele dobîniute prin tilhărie (o știm încă de la Isaia). Același refren - sau mai curînd ton eclesiastic - în predica inaugurală a conciliului de la Trosly, organizat în 909 de către arhiepiscopul Herve de Reims: flagelul paginilor vădește o mînie a lui Dumnezeu cu neputință de tăgăduit, căci El vede decăderea disciplinei creștine. Totul trebuie restabilit în regat și în Biserică - fidelitatea datorată regelui, ca și respectul datorat mănăstirilor - și pus o dată capăt jafului și sacrilegiului, răpirilor, sperjurului și tuturor celorlalte delictе. De aici îndemnul la pocăință și recurgerea la anatema în acest conciliu în care participanții sînt înspăimîntați că „dezmățul e pretutindeni”, iar cine insultă un preot „nu e creștin, ci antihrist”. Atmosfera și discursul au diferă de cele ale conciliilor din anul o mie decît prin unele nuanțe.

Îi putem chiar întreba pe partizanii recenți ai ordinii publice din secolul al X-lea contrastînd cu violențele ce ar caracteriza doar „anul o mie” cum se face că, începînd din 909, „vedem în lumea întreagă săraci țintă a jafului și prădarea {*depraedationes*) bunurilor bisericеști”². Ne putem folosi totodată de ocazie pentru a evidenția permanența unui avertisment privitor la Judecata de Apoi: „Cu neputință de oprit, se apropie venirea (lui Hristos) în cumplita-I măreție”³. În Ziua aceea, toți vom da socoteală. Nu avem de-a face aici cu ecoul unui val de eshatologie colectivă, cu o teroare ce se cristalizează în jurul unei date precise sau al unei plăgi anume, ci cu un avertisment pedagogic, aidoma celor ale contemporanilor lui Raoul Glaber. Autorii capitulariului de la Ver-sur-Launette (884) predică solidaritatea socială, echitatea care singură sudează poporul; cei ai

Note:

1. A. Boretius și V. Krause, *Capitularia Regum Francorum*, 2, Hanovra, 1897 {*MGH*, Legum Sectio, II), p. 371.
2. *PL* 132, col. 677D.
3. *Ibidem*, col. 678B.

conciliului de la Trosly (909) cuprind într-o viziune mai largă tabloul consternam al păcatelor poporului. Și unii, și ceilalți sînt preocupați je pace. Acest frumos cuvînt răsare iar și iar de sub pana lor, în felurite modulări: „Cei ce nu vor să urmeze pe Dumnezeu în timp de pace, măcar loviturile (răului, pe care El le îngăduie) să-i sperie și să-i convertească”¹ (Trosly). La rîndul lui, capitulariul de la Ver începe prin a rîndui pacea în palatul regelui, după care îi deferă acestuia spre judecare pe cei ce o încalcă (implicit oameni de rang înalt, de vreme ce cauzele lor ajung atît de sus). Acest ultim document reia în mod constant alte texte, bunăoară pe cel care prezintă jaful ca pe o cauză pedepsită atît printr-o triplare a despăgubirii (sau împăcării), cît și printr-o penitență publică. De unde și rolul episcopului, care admonestează vinovatul și-l excomunică la nevoie pentru ca el să-și repare greșeala față de Dumnezeu și de biserica lezată. Episcopul poate recurge la ajutorul contelui sau al celorlalți „dregători”, numiți și oameni de bine sau credincioși ai regelui. La urmă, li se cere preoților și enoriașilor să încerce a nu-i sili pe cei aflați în trecere la prădăciuni, oferindu-le creștinește ospitalitate și cerîndu-le prețuri corecte. Ceea ce înseamnă că se ajunge la o reflecție echilibrată asupra rădăcinilor anumitor „silnicii”... Imediat după aceea li se recomandă aceluiași enoriași de bază să nu formeze ghilde sau „colecte” (adică ligi armate), ci să recurgă la justiție împotriva autorilor de jafuri. Întîlnim astfel deja articolul de la Poitiers (1000-1014) sau pe cel de la Narbonne (1054) cu privire la evitarea războiului în favoarea căilor de drept.

La Ver-sur-Launette, gîndirea este mai profundă decît în preajma anului o mie: după cum am văzut, ea poate depăși simpla imprecăție. Tonul este deja vibrant atunci cînd se vorbește despre săracii răscumpărați - ei, mai mult decît alții - de sîngele lui Hristos, ca și despre cavalerii implicit susceptibili de a se deda jafului. Și totuși, fără ghilde: nu se pune problema de a schimba societatea, ci de a regulariza viața socială astfel încît ea să nu se mai schimbe. Pacea lui Dumnezeu nu moștenește cumva același conformism ? Și moștenește totodată ceea ce ne pare a fi o ambiguitate : avem impresia că, în general, ordinea publică este evocată, dar numai în favoarea măsurilor ce privesc pămînturile Bisericii, de parcă aceasta din urmă „și-ar oficializa interesele private”.

Note:

1. *Ibidem*, col. 677C.

Criminalizarea jafului la Ver-sur-Launette, sub responsabilitatea combinată a episcopului și a contelui, este o anticipare clară a păcilor lui Dumnezeu. Potrivit lui Karl Ferdinand Werner, acestea se trag direct din ea¹. Ce-i drept, „legislația carolingiană” este ceva imens. Inegal aplicată pe teren, ea reprezintă în arhive un vast corpus de texte, pe când majoritatea păcilor lui Dumnezeu pe care le cunoaștem numără înjur de patruzeci de articole. Între prima și cele din urmă, diminuarea este evidentă. Începînd din 989, oamenii aleg din ceea ce cunosc - anumite articole carolingiene dintre multe altele - pentru a le adapta la un nou context.

În ceea ce privește bisericile și inviolabilitatea lor, unele articole carolingiene nu convergeau. Pe vremea cînd era în plină ascensiune, Carol cel Mare a dispus (779) ca bisericile să nu ofere azil ucigașilor și răufăcătorilor: voia să-i pedepsească². Trec două generații și iată că nepotul său Carol cel Pleșuv, rege care se trudește efectiv să controleze Francia, face o serie de concesii episcopilor. Ordinea de zi se schimbă: la Soissons, în 853, el poruncește ca dregătorii publici și conții să nu țină judecăți în curțile bisericilor (termen folosit în nord pentru a desemna perimetrul lor inviolabil sau „sfînta”), nici în Postul Mare sau în perioada Crăciunului³. Punînd alături 779 (Herstal) și 853 (Soissons), se vede limpede că legislația carolingiană nu a fost unitară: circumstanțele și grupurile de presiune au făcut-o stufoasă și bogată în „piste” divergente.

La urma urmei, mă întreb dacă „părinții” conciliari dintre 989 și 1054 au avut nevoie *in mod deosebit* de textul de la Soissons (853) pentru a concepe ideea unui spațiu și a unui timp creștine puternic sacralizate. Nu e aceasta oare una dintre normele fundamentale, nu explicite, ci de la sine înțelese, care stau la baza oricărei legislații creștine ? în cursul secolului al IX-lea întîlnim în mai multe rînduri articolul trei al tripticului de la Charroux (asigurarea securității preoților⁴). Însă, iarăși, nu este cumva unul dintre lucrurile cele mai puțin însemnate ? în Europa de Nord și de Est, prima grijă a unui rege proaspăt convertit este să dea o lege prin care să protejeze clerul creștin. în fine, în corpusul carolingian figurează, printre multe alte texte, dispoziții menite să le impună preoților o anumită

Note:

1. K.F. Werner, „Observations sur le role des eveques...”.
2. A. Boretius și V. Krause, 1, nr. 20, canon 8 (p. 48).
3. *Ibidem*, nr. 259, canon 7 (p. 269).
4. Printre altele, la Pîtres, în 869: *ibidem*, 2, nr. 275, canon 1.

disciplină; ele pot fi întâlnite și în „pacea lui Dumnezeu”, din care fac parte integrantă (mai puțin în Narbonnaise), interzicând portul de arme, simonia și căsătoria.

Faptul că pacea lui Dumnezeu, cultura și societatea „din vremea regelui Robert” (987-1031) au rădăcini carolingiene este în afara oricărei îndoieli. Anumiți istorici au exagerat însă „prelungirile” pur carolingiene, ca și cum între Carol cel Mare și sus-pomenitul rege nimic nu s-ar fi pierdut, creat sau recreat, ca și cum n-ar fi existat o revoluție feudală. Or, proiecte de reformă ecleziastică și de eradicare a jafului au fost concepute încă din secolul al IX-lea, deși nu au fost aplicate decât la o scară limitată. E posibil ca aplicarea lor să fi fost uneori întreruptă, pentru a fi periodic reintrodusă în programul reuniunilor aristocratice sacralizate, într-un context diferit, marcat în preajma anului o mie de o evidentă înmulțire a castelelor și a războaielor dintre vecini. Cu această ocazie, unele formule vechi pot fi reluate (desigur, spiritul lor se păstrează), dar cu anumite inflexiuni și actualizări. De pildă, se încearcă a se pune frâu aceluiași tip de jafuri și „prădăciuni”? Aceeași oprire a săracilor de către cei puternici se vrea a fi stăvilită? În sfârșit, pactul social încheiat de un rege din secolul al IX-lea cu credincioșii săi, care îi respectă măreția, este identic cu cel a cărui pecetluire prin jurământ un episcop ori duce din anul o mie o obțin cu mari strădanii de la ai lor?

Principalul rezultat al unei anchete întreprinse asupra legislației scrise din secolul al IX-lea este, în orice caz, evidențierea densității și a gradului ei mai ridicat de elaborare. Prin comparație, păcile lui Dumnezeu caracterizează un timp în care dreptul savant și chiar instituțiile publice s-au anemiat. La un secol după declinul Carolingienilor, ele nu mai constituie decât premisele unei renașteri. Pactele din Aquitania țin de o lume carolingiană, însă periferică. Formula lor Pare puțin rustică pe lângă cea a școlilor de la nord de Loara.

Pusă alături de marile legislații ale secolului al IX-lea, pacea lui Dumnezeu e un „bricolaj”. Se refolosec o mică parte din vechile ^{te}xte, astfel încât accentele să se deplaseze, iar aranjamentul specific ^{al} celor trei până la șase decrete să capete Un sens original. Contextul ^{so}cial și sacral este și el, în parte, inedit. Începând chiar cu conciliul ^{de} la Charroux, dar mai ales pe măsură ce textele devin mai consistente și sînt adaptate, descoperim în decretul păcii lui Dumnezeu ^{oarece} urme de dezbateri și, prin ele, presiunea contextului. Probabil ^{că} există anumite negocieri între înaltul cler exigent și

reformat, pe de o parte, și prinții cavaleriei, de cealaltă (negocieri mediate de abați și episcopi moderați). De aici ar veni toate acele rezerve considerabile : să nu lovești decît în cine ți-a făcut riu, să nu încâlci un perimetru inviolabil decît cu încuviințarea episcopului și în interesul păcii... Totuși, formulările ce enunță un principiu general, apoi îl nuanțează puternic sînt obișnuite în epocă¹. Altă marcă a actualității și a faptului că asemenea formule de decrete și, uneori, de jurăminte sînt vii: interesul din ce în ce mai mare pentru chestiunile de procedură și relativa diversitate a clauzelor privind excomunicarea. Toate acestea sînt lucruri luate în serios.

Astfel, deși revendicîndu-se de la tradiția Părinților și voind să reformeze o legislație, episcopii păcii lui Dumnezeu și cei ce participau la conciliile lor au inovat. Nu se întîmplă așa de fiecare dată în societățile ce se prezintă ca tradiționaliste ? Ceea ce li se pare nou contemporanilor nu este de altfel programul, ci anumite metode: mari concentrări de relicve, extinderea anatemei... Doar ele dau apă la moară eventualelor critici: jurămîntul îl va îngrijora pe Gerard de Cambrai², iar armata ațîțată de către preoți îl va scandaliza pe Andre de Fleury. Marea diferență dintre Ver-sur-Launette (lege a regelui) și Charroux constă în apariția anatemei. Ajută-te și principele te va ajuta: iată ce-și spun episcopii din ce în ce mai des în aceste secole în care principii sînt destul de pasivi... Arma excomunicării le aparține în exclusivitate. Termenul e aproape sinonim cu cel de anatemă³. Lester Little observă că ultimul reprezintă un fel de „excomunicare de primă clasă”.

Conciliul de la Meaux 1-a definit ca o condamnare la moarte pe vecie. Iar impresionanta ceremonie pe care o vom vedea la Limoges în 1031 apare încă din secolul al IX-lea. Se proclamă în public că oamenii vizați nu mai pot intra în biserici și că, dacă se arată, cultul trebuie să înceteze. În absența lor, episcopul stinge luminările și le aruncă la pămînt rostind: „Cum se stinge această luminare în fața oamenilor, așa să se stingă lumina lor în vecii vecilor. Amin! ”. Gest înrudit cu cele îndeplinite în cursul unei liturghii de plîngere (*clamor*) și prin care se ilustrează vizual ceea ce numim *a arunca o vrajă*.

Se aluneacă așadar spre un adevărat blestem, atît în viața de apoi, cît și în cea pămîntească. O formulă colportată de clunisieni

Note:

1. Vezi, de exemplu, sfidarea lui Hugues de Lusignan: *infra*, p. 397.
2. Sau îi va servi drept pretext: vezi *infra*, pp. 504-505.
3. L. Little, „La morphologie...”, p. 50.

prin 938-939 și atribuită papei Leon - cel care i-a pus pe frunte lui Carol cel Mare coroana de împărat - se pierde astfel în imprecății. Și, firește, publicul lui Bernard d'Angers va privi un cavaler „excomunicat” ca aflându-se sub puterea unui „blestem”¹. În creștinism, ca și în alte religii, anatema se înrudește astfel foarte strâns cu jurământul: prin cuvinte sau gesturi, poți atrage asupra unui dușman sau chiar a ta însuși un blestem sacral; cele două forme se completează și pot coexista. Iar cei ce jură să respecte un pact de pace în fața episcopilor reiau pe cont propriu articolele de la Charroux. Nu putem crede decât că în felul acesta vor avea mai multe șanse să fie respectate.

De fapt, este oare exclus ca „oamenii” prezenți în jurul episcopilor să fi depus jurământ încă din 989 ? În orice caz, ideea de pact apare foarte repede după aceea, la Limoges (994), apoi la Poitiers (aproximativ 1010). Dosarul conciliului de la Limoges diferă mult de al celui de la Charroux - și totuși, nu este vorba despre o acțiune foarte asemănătoare ? Pe de altă parte, este Charroux chiar atât de departe de conciliul de la Poitiers (1010), a cărui carte menționează prezența ducelui, a principilor, pactul dintre ei și acțiunea lor armată?

Din absența ducelui și a pactului în 989, istoricii moderni au conchis adesea că Charroux era un conciliu inițiat exclusiv de Biserică: arhiepiscopul Gombaud ar fi deopotrivă autorul lui și al cartei. Pe de altă parte, „tot poporul, bărbați și femei” conferă acestui conciliu o coloratură „populară”, revoluționară, la o dată ce consonează admirabil cu 1789, în vreme ce principii evocați la Poitiers alcătuiesc o reuniune mult mai conformistă, cvasi-feudală. Nu e nevoie de mai mult pentru a-l credita pe Guillaume cel Mare cu faptul de a fi redat „statului regional înființarea asupra Bisericii”² sau chiar de a fi canalizat și recuperat o mișcare subversivă. Este însă evident că despre conciliul de la Charroux nu avem decât cunoștințe fragmentare. Letaud de Micy semnalează cel puțin o Preocupare care nu figurează în carte: lupta împotriva celor ce „poliază bunurile Bisericii. Restul rămâne incert, întrucât de la Charroux nu ne-a rămas o însemnare de dimensiuni mai mari. Carta „uprinde doar anateme și este normal ca episcopii să fie singurii „are și le asumă : așa le cere misiunea. Această carte nu reprezintă

Note:

Miracles de sainte Foi, I, 5.

R. Bonnaud-Delamare, „Les institutions de paix en Aquitaine...”

decît o piesă dintr-un dosar ale cărui celelalte piese, absente, ar putea face să apară - de ce nu ? - ducele și principii. Cît despre „poporul” din introducere, el desemnează fără doar și poate ansamblul credincioșilor laici, deosebiți de cler și expediați în planul îndepărtat; în nici un caz nu trebuie să-l opunem cavaleriei nobile. Absența principelui este posibilă, însă prea rapid acceptată de istoricii din vechea școală, din moment ce paradigma lor îi subestimează rolul regulator și vrea să izoleze de el Biserica, să o „eroizeze”, să-i confere accente anticavalierești.

Nu demult, Christian Lauranson-Rosaz a mers pînă la a intui în cazul conciliului de la Charroux o intrigă politică îndreptată împotriva ducelui Guillaume Braț Vînjos², evocînd mașinațiunile - absolut reale - ale contelui de Anjou în marea Aquitanie. În 986 sau 987, ducele Guillaume a încheiat pace cu contele Geoffroi Grisegonelle, dîndu-i ca feudă Loudun, la hotarul dintre ei³. Intriga angevină a continuat însă în ascuns, departe, în sud. Episcopul de Puy est frate cu Geoffroi, iar sora lor este contesa de Arles, mamă a acelei Constance ce se va căsători cu regele Robert puțin după 1001; arhiepiscopul Gombaud se numără și el printre rudele lor. De aici însă pînă la a spune că, în 989, „clanul angevin” a venit la Charroux „să-i dea cu tifla dușmanului chiar în fața liniilor lui”⁴ printr-o manevră care este pacea lui Dumnezeu inventată la Puy, distanța e, totuși, cam mare! În primul rînd, nu înțelegem de ce l-ar deranja mai tare pe ducele anatele de la Charroux decît susținătorii contelui de Anjou. Ramnulfienilor le place mult splendoarea bisericilor - mai cu seamă lui Guillaume Braț Vînjos care, ca om în vîrstă, se pregătește de moarte și de trecerea la cele veșnice. Apoi, nu ajunge ca niște oameni să fie rude îndepărtate pentru a se înțelege și a juca același joc. Nu avem mei o dovadă a uneltirilor lui Gombaud împotriva ducelui. În schimb, nu încapem îndoială că

Note:

1. Nu se cade să opunem articolul 3 de la Charroux, care rezervă episcopului judecarea clericilor săi, noului articol de la Poitiers, ce încredințează procesul privind bunurile spoliaste „judecătorilor din ținut”. Este vorba despre cauze foarte diferite și, oricum, conciliul de la Poitiers reia toate articolele de la Charroux.
2. C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne...*, pp. 424-425.
3. Ademar, p. 152.
4. C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne*, p. 425.

episcopul formează împreună cu colegii săi un cerc de episcopi ducali, la fel cum pe alte meleaguri există un grup de episcopi regali. Ducelui, ei îi datorează în bună măsură locul pe care îl ocupă. Acesta a pactizat cu viconții de Limoges, acceptându-l pe Audigier. L-a liniștit definitiv pe episcopul Hugues d'Angouleme, care încerca să pună mâna pe comitatul orașului său, păgubindu-l pe Arnaud Manzer. Carta de la Charroux vorbește despre o provincie ecleziastică, Aquitania Secunda, dar dioceza Limoges nu face parte din ea, ținând, în geografia ecleziastică, de Bourges și de Aquitania Prima. Grupul părinților de la Charroux s-a format datorită influenței Ramnulfianului și ne vine greu să-i vedem legiferînd împotriva lui. Dacă acest conciliu ar trebui să sfideze ori să combată pe cineva, acela n-ar fi mai curînd Aldebert de la Marche ? Dar nici de aceasta nu prea sînt convins. Trebuie să ne încredem în Letaud de Micy: oamenii s-au îndreptat dinspre Poitou și Limousin spre această așezare a Mărcii, trecînd peste conflicte și hărțuiri pentru a încheia o creștinătate sau o societate la scară regională, ceea ce e totuna.

Rămîne însă un adevăr că, deși aleși sub presiunea unui duce, deși legați de el în fel și chip, episcopii „ducali” formează un colegiu autonom. Nu e mai ușor să-i revoci decît să dezrădăcinezi un neam de seniori. Ei sînt deținătorii unei autorități și ai unei științe ce le aparțin în exclusivitate. Cu prilejul adunărilor în jurul relicvelor, pot face presiuni asupra principelui laic pentru ca acesta să-și sporească sprijinul acordat bisericilor, iar în liturghii manipulează forțe sacrale de temut pentru oricine. Intuiția lui Andre Debord e corectă: reunirea de concilii - la Poitiers prin 1010, la Charroux în 1028 - înseamnă adoptarea unei atitudini regale, încununarea unui secol de ascensiune ramnulfiană. Prin urmare, ducele ia partea bisericilor? Totuși, trebuie să țină seama de cavaleri, vasalii săi, care vor fi expuși anatemei și cu care nu-și permite să strice relațiile. Să fie el cumva principalul autor al acelor „afară doar dacă” ?

O idee a episcopului Audouin (994)

La tronul episcopal din Limoges, Audouin îi urmează în 991 fratelui său Audigier, fiu ca și el al vicontelui acestui oraș. Crescut tot la Limoges, în abația suburbană Saint-Martial, Ademar de Chabannes semnalează un conciliu de pace a lui Dumnezeu ținut în 994. Cronica sa nu mai menționează apoi decît unul singur (Charroux, 1028),

trecându-le pe celelalte sub tăcere. Asupra acestuia va reveni însă în repetate rânduri, în predicile sale dintre 1028 și 1033¹ - fără îndoială, refăcându-l cam mult în stilul lui personal:

în zilele acelea, o arșiță lăuntrică mistui oamenii din Limousin. Mulți bărbați și femei avură trupul ars de focul nevăzut. Jalea copleșea ținutul. Atunci, abatele Geoffroi de la Saint-Martial, urmașul lui Guiguon, și episcopul Audouin urmară sfatul ducelui Guillaume și hotărîră un post de trei zile în Limousin. Toți episcopii Aquitaniei se strînseră la Limoges. De pretutindeni, se aduseră în chip solemn trupurile și moaștele sfinților. Trupul sfîntului Marțial, partronul Galiei, fu scos din mormîntul lui spre marea bucurie a tuturor. Încît boala încetă pretutindeni, iar ducele și principii încheiară între ei învoială de pace și dreptate².

Ademar de Chabannes nu precizează dacă la Saint-Martial se dau aceleași decrete ca la Charroux, dar este oare exclus să fie așa? El continuă cu o inițiativă mai tîrzie a lui Audouin : înlocuirea cu canonici a călugărilor din abația de la Eymoutiers. Iată apoi încă o indicație:

Din pricina păcatelor poporului, statornici un nou obicei, anume încetarea slujbei dumnezeiești și a sfînteii jertfe în biserici și mănăstiri. Poporul trăia atunci ca în păgînism, fără să I se dea laudă lui Dumnezeu. Numea acest obicei „excomunicare”³.

Evident, îl putem bănuî pe Ademar de Chabannes, care scrie toate acestea pe la 1028, că îi atribuie retrospectiv lui Audouin paternitatea unei practici ce datează din anii 1020. Atitudinea exagerat critică față de călugărul cronicar este însă periculoasă. Mai bine să vedem, prin intermediul ultimei predici (nr. 46) din culegerea lui în ce anume constă „excomunicarea de obște” și cum se leagă ea de pactele de pace. Cuvîntarea reia tema spaimelor biblice: plăgile lovesc poporul de îndată ce jertfa nu mai este la fel de bine oficiată în casa Domnului. Or, aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd prădătorii pun mîna pe pămînturile bisericilor, ai căror slujitori sînt ca urmare sărăciți și făcuți inapți pentru serviciul divin, sau cînd laicii îi prejudiciază pe preoți,

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 416-420.
2. Cronica lui Ademar, III (p. 157).

3. *Ibidem.*

ori în răstimpul unei excomunicări de obște, hotărâtă din pricina semeției nelegiuitorilor care, măcar că-s excomunicați de episcopi, pătrund în cuprinsul bisericii de parcă ar avea cugetul împăcat. Căci se întâmplă ca episcopii, călcându-și pe inimă, să excomunică bisericile din diocesele lor. Atunci slujba preoților se oprește, am putea spune că se stinge, conținește jertfa în casa Domnului. Episcopii și toți ceilalți preoți poartă doliu după bisericile nevinovate, închise din vina nelegiuitorilor. Este și soarta de acum (1033) a celor din Poitou și Angoumois: episcopii lor - de față la conciliul nostru -le-au excomunicat din pricina celor fără de lege. Le rămân porțile zăvorite, altarele despuiate, iar spinii... (cuvînt lipsă); nici un laic nu mai e îngăduit înlăuntrul, toți se roagă afară. Morților nu li se mai dă îngropăciune, iar stîrvurile zac ici și colo, slujesc drept hrană păsărilor cerului și fiarelor pămîntului, pe care nu-i nimeni să le alunge. Nu mai auzi nici clopot de biserică, nici cîntări de slavă lui Dumnezeu. Se împlinesc astfel cuvintele lui Ioan: *S-a făcut tăcere în cer (Apocalipsa 8,1)* cită vreme stăpînește balaurul; într-adevăr, excomunicarea de obște cufundă Biserica în muțenie, slujbele dumnezeiești nu mai sînt împlinite de preoți decît în tăcere și doliu o dată ce balaurul se folosește de toți supușii lui spre a bate război împotriva săracilor și slujitorilor Domnului. Ar fi necuviincios să dăruiești prădătorilor dumnezeiasca slujbă ori să săvîrșești sfintele taine pentru pîngăritorii păcii și dreptății; ar însemna să dai cîinilor lucruri sfinte, s-arunci mărgăritare la porci. Se pot doar boteza cei aflați în primejdie de moarte, cu îngăduința episcopilor. Iar această excomunicare va dura pînă ce principii vor încheia între ei înțelegere de dreptate și pace prin mîinile episcopilor¹. Lucrul s-a întîmplat nu de puține ori în Limousin, continuă Ademar. în asemenea perioade de zbucium, clerul rămîne mobilizat pentru post și litanii, cum se și cuvine. El imploră ajutorul lui Dumnezeu și se pune de acord cu „cei mai de seamă” (*majores natu*) Poporeni spre a salva colectivitatea (*respublica*, statul).

Predica lui Ademar ne lămurește în privința mizelor păcii lui Dumnezeu; aceasta este cu adevărat, potrivit expresiei lui Luchaire, «înainte de toate, pacea slujitorilor lui Dumnezeu» ! Apără clerul, bunurile și protejații lui - „Biserica și săracii”. Dacă nelegiuitorii pun „statul” în pericol, o fac prin profanări și acte ireverențioase față de „ele sfinte, ceea ce silește Biserica să decreteze un fel de grevă a

cultului sau, în orice caz, un serviciu minimal. De aici decurg riscuri majore pentru o lume creștină brusc descreștinată în mod artificial și întoarsă aproape la păgânism - cum se spune de obicei, în lipsa unui termen mai bun pentru a denumi lipsa de religiozitate. Iar dacă Biserica vine în ajutorul statului, o face din dorința de a grăbi rezolvarea crizei, reluându-și în final misiunea de a aduce laudă Domnului, deci de a intermedia.

Iată-ne ajunși, se pare, nu departe de mitul anticlerical de odinioară, care zugrăvea o Biserică agitând în anii 990 spectrul unei catastrofe cosmice pentru a-și spori patrimoniul funciar. Aproape de anul o mie, episcopii de la 994 nu fac oare pe toată lumea să se aștepte la teribile calamități pentru pentru a consolida senioria bisericilor ce le-au fost încredințate? De fapt, gândirea lor este **destul** de departe de cea a catolicismului social din 1857, părînd să emane de la o Biserică arogantă și dominatoare, sigură de sine și de binefacerile ei de neînlocuit, mergînd pînă la a simula decăderea temporară a creștinismului. Cu toate acestea însă, Biserica are o acțiune socială indirectă, ajutînd la împușinarea războaielor și la pacificarea societății, întrucît interesele ei se îmbină, practic, cu toate celelalte: nimbul de serenitate pe care vrea să-l păstreze în jurul locurilor sfînte poate acoperi o întreagă țară. Pe de altă parte, deși excomunicarea (interdicția) generală reprezintă o măsură cu un aspect impresionant, ar trebui să vedem cum se traduce ea pe teren. Să nu ne lăsăm păcăliți de stîrvurile lăsate pradă fiarelor: în respectiva frază, Ademar nu descrie un Limousin de la care Dumnezeu și-a întors fața, ci reia întocmai formula blestemelor liturgice, extrasă din Biblie. Cu siguranță că nimeni nu-i împiedică pe apropiații defuncților să ia măsuri de conservare (să-i îngroape provizoriu, fără ceremonie și în afara cimitirelor creștinești?), ca să nu mai vorbim de înlesnirile de genul celor acordate pentru nou-născuții în pericol.

Această măsură nu este o lovitură dată pe neașteptate, ci o ripostă la nerespectarea excomunicărilor particulare (anateme precum cele de la Charroux). Cei excluși din comunitatea culturală au sfidat sa; țînea; continuînd să frecventeze bisericile, le-au întinat: prezei lor aici produce un bruiaj conceptual (mărgăritare la porci). Ep copul nu poate tolera nici toleranța de care dau dovadă față de mulți enoriași; tocmai slăbiciunea lor i-a transformat în profanato

Ideea lui Audouin ține deci de logică; meritul (sau responsabilitatea) lui constă mai curînd în organizarea unei riposte.

Trecerea la acțiunea liturgică înseamnă, într-adevăr, o dramatizare : se face publică dezonorarea bisericilor, care sînt umilite aidoma relicvelor de sfinți, urmînd modelul „plîngerii” monastice. Cu aceasta însă, interdicția nu seamănă decît pe jumătate, căci aici nu mai este vorba de cultul destul de privat și introvertit al unei comunități monastice, ci de întregul cult public al unei dioceze. Așadar, aceleași inversiuni rituale, cu despuierea locurilor ce ar trebui să fie împodobite și cu prezența spinilor. Același resort psihologic: insuficient apărut de societatea creștină sau de sfinți, clerul trece la represalii ce nu i-ar putea fi reproșate, atît de tare își trîmbeiază suferințele. După care discursul ia însă o altă direcție decît în plîngerile monastice. Ademar de Chabannes îl îndreaptă spre societatea laică lipsită de hrana cerească, și nu către sfîntul văduvit de onoruri. Pe de altă parte, nu se va merge totuși pînă la a cere plăgile lui Dumnezeu! Clerul diocezan nu vrea să pară că ar chema fulgerele asupra enoriașilor, mulțumindu-se să demonteze cîteva paratrăsnete. Vrea Biserica să împingă un popor lipsit de rituri, deci angoasat în ceea ce privește supraviețuirea lui, să se revolte împotriva seniorilor ? Cu siguranță, ea îi expune pe aceștia din urmă la o anumită presiune socială, însă Ademar de Chabannes nu se gîndește nicidecum la un apel la insurecție: el consideră că seniorii nemiloși înșiși sînt voiți de Dumnezeu pentru a aduce suferință unui popor ce a căzut în greșală. Interdicția nu țintește deci să provoace prea multă tulburare, nefiind folosită decît în caz de conflict cu un grup de personaje puternice. Ceea ce implică o criză provocată și administrată cu o anumită moderație, în ciuda retorismelor liturgiei. Cei care o declanșează se gîndesc încă din prima clipă la modul de a-i pune capăt, la pactul de pace pentru care ea reprezintă, pînă la urmă, un proces pregătitor. Acest pact nu va fi de altfel o capitulare necondiționată a nelegiuitorilor, ci un soi de tratat: legea Bisericii „ste recunoscută „afară doar dacă...” și „numai dacă...”.

Predica 46 a lui Ademar de Chabannes ne lămurește suficient, deși în mod oarecum retrospectiv : ideea lui Audouin se naște dintr-o uitensificare a activității episcopale vizînd apărarea bisericilor. Acesta „ste, la urma urmelor, adevărulul țel al liturghiilor din Aquitania pe

care le numim păci ale lui Dumnezeu, într-un fel de emulație cu reformele monastice și avînd drept corelat influența sporită a epis-copilor asupra diocезei lor. Pentru a-l atinge, ei utilizează un întreg arsenal de măsuri, mergînd de la liturghie pînă la acțiunea armată, măsuri ce amintesc permanent de cele la care recurg împotriva „prigonitorilor” mănăstiri precum Cluny, Fleury și Conques. Nici una nu polarizează atenția cronicarilor, și nici nu poate duce la un rezultat decisiv, însă prin alternarea sau îmbinarea lor se poate obține pînă la urmă ceva. Principii regionali se implică chiar mai mult decît atunci cînd este vorba de abații. Iar un episcop, spre deosebire de un abate, nu exclude în mod categoric posibilitatea de a participa el însuși la o campanie militară. Drept dovadă Audouin de Limoges, care nu a mizat numai pe armele spirituale! îl vom regăsi prezent la Poitiers în jurul anului 1010, alături de alți episcopi ducali, raliat ca și ei principiului anumitor acțiuni armate.

Prima comună diocезană

Un al treilea conciliu poate fi grupat alături de cele de la Charroux (989) și Limoges (994). Este vorba despre conciliul ținut la Poitiers prin anul 1010 - în orice caz, cu siguranță între 1000 și 1013, judecînd după numele episcopilor prezenți. Însemnarea debutează cu o referire la înălțarea lui Hristos, în privința căreia *Faptele Apostolilor* (1, 7-8) nu sînt totuși foarte explicite¹:

Frumos e numele păcii. Frumoasă porunca înfrățirii. Înălțîndu-se la cer, asta le-a lăsat Hristos ucenicilor. Drept care, la idele lui ianuarie, ducele Guillaume a convocat un conciliu la Poitiers. Se strînsesă cinci episcopi, arhiepiscopul de Bordeaux, Seguin, Gislebert de Poitiers, Audouin de Limoges, Grimoard d'Angouleme, Islon de Saintes, precum și doisprezece abați, întru reclădirea Bisericii. Ducele și ceilalți principii statorniciră, prin ostatici și excomunicare, o reîntronare a păcii și a dreptății.

1. Au hotărît mai întîi cît privește jafurile de bunuri ce s-au petrecut de cinci ani încoace și se vor mai petrece și după acest conciliu, dînd naștere la dezbinări în ținuturile (*pagi*) principilor de față. Dacă

1. Hristos precizează doar că ucenicii săi nu vor ști dinainte anii sau vremurile pe care Tatăl le-a pus în stăpînirea Sa (ceea ce Biserica interpretează ca fiind Judecata de Apoi). Episcopii evită să se refere la vreun sfînt ca, de pildă, Marțial, sau la vreo scrisoare căzută din cer...

vreunul dintre cei învrăjbiți învinuiește pe altul de ceva, să vină amîndoi în fața principelui din acel cuprins ori a împuternicitului său („judecătorul”, *judex*): va avea loc o dezbatere judiciară privitoare la acele bunuri. Principele ori „judecătorul”, dacă vreuna din părți nu primește dezbaterea, trebuie s-o silească la dreptate, altfel își pierde ostaticul. De nu poate face dreptate, să strîngă pe principii și episcopii acestui conciliu, și toți împreună să lucreze spre a-l doborî și dovedi pe nesupus; acesta va fi înfruntat și dovedit pînă ce se va întoarce la calea dreptății.

S-au dat dar ostatici, iar conciliul a întărit prin excomunicare că nimeni nu mai are voie să pîngărească vreo biserică - și așa mai departe, cum a statornicit conciliul de la Charroux¹.

Urmează două canoane ce se referă la reforma preoților. Aceștia nu trebuie să pretindă cadouri nici pentru penitență, nici pentru orice dăruire a Sfîntului Duh (taină, sacrament) decît dacă li se oferă de bunăvoie. Și nici preoții, nici diaconii nu trebuie să aibă femeie, altfel își pierd rangul și nu mai pot oficia liturgia, nefiind vrednici de comuniune. Programul conciliului de la Poitiers este așadar mult mai complet decît al celui organizat în 989 la Charroux, atît în materie de disciplină religioasă, prin ultimele două canoane, cît și în materie de politică, prin angajarea de la început a principilor în favoarea păcii și a justiției.

În ce an ne aflăm? 1010 pare destul de probabil. Cronica de la Saint-Maixent menționează un conciliu ținut la Poitiers în 1010², o cartă a aceleiași abații îl evocă și ea. Aceasta începe prin a afirma importanța sfinților, apostolilor, martirilor și mărturisitorilor - printre care și Maixent -, ale căror trupuri sînt în păstrarea monahilor. Veni o vreme cînd, pentru binele obștesc, pe 6 ale idelor lui martie, episcopul Gislebert de Poitiers puse să-l aducă (trupul sfîntului Marțial) o dată cu multe alte trupuri la Poitiers, scoțîndu-l din mormîntul lui. De s-ar găsi cineva care să încalce decretul conciliului, sfinții ale căror trupuri au fost aduse ar veni cu el la judecată în fața lui Dumnezeu. Conte Guillaume, pe atunci monarh peste Aquitania întregă, intră în biserica Saint-Hilaire și-l văzu. Se gîndi atunci la izbăvirea nu doar a sufletului său, ci și a sufletelor părinților săi³.

Note:

1- Mansi 19, col. 265.

2- *Chronique de Saint-Maixent*, p. 108 ; la acest conciliu este adus trupul sfîntului Maixent.

3- Saint-Maixent, nr. 74.

Bineînțeles, ducele va face o donație: o pădure și biserica de la Damvix. Avem, în această carte puțin mai narativă decât cele din secolul al X-lea, relicvele de care este nevoie pentru a pecetlui conciliul de la Poitiers, precum și o explicitare foarte interesantă a rolului sfinților. Ea ține de eshatologie, întrucât este vorba despre rolul acestora în Judecata de după moarte, dar de o eshatologie individuală și fără tonalitate adventistă (lipsește iminența sfârșitului lumii). în mod normal, sfinții au o putere benefică, servind drept mijlocitori pentru cei pe care-i patronează, așa cum îi cere Bernard d'Angers sfintei Foi din Conques pentru el însuși¹. Iată însă că pe timpul blestemelor solemne ei devin martori ai acuzării, la fel ca nobilii semnatori ai unui pact, răzbnători dinainte sorociți și de temut ai infrațiunii.

Articolul inițial al decretului de la Charroux ne oferă detalii ale unui pact ce ar putea foarte bine să-l reproducă pe cel încheiat la Limoges în 994 între duce și „principii” (înalții aristocrați) din Aquitania. El nu ia neapărat forma unui jurământ, dar să nu excludem această posibilitate². Prevede un dispozitiv legal constrângător, cu încredințare de ostatici. Nu oameni care ar fi expuși pericolului de a-și pierde viața, ci garanți obligați să se predea, apoi să se răscumpere ca prizonieri, conform unei proceduri normale și funcționale în cadrul justiției Evului Mediu timpuriu. Aici, angajamentul nu se referă la cele trei articole fundamentale de la Charroux, ci la subiectul primului articol: litigiile funciare recente (noi deposedări) dintre părți ce riscă să fie destul de nobile, ba chiar să fie „principii” înșiși, aflați în permanent proces cu bisericile.

Ce se întâmplă însă cu vechile deposedări, cu spoliile ce datează de mai bine de cinci ani ? Există oare o prescriere cincinală ? Mare atenție la cvasi-amnistii, la reînsofleteșirea carității prin care se renunță la a se mai lua în seamă proteste îndreptățite și prin care pacea consfințește unele violențe anterioare ! Cu această excepție, liga de la Poitiers restabilește sau reîntărește justiția publico-feudală pe care am văzut-o prezidată în 925 de către Ebles Manzer³, fără să știm de altfel prea bine cum anume veghea acesta la executarea sentinței, o dată înscrisul înmînat apărătorului,

Note:

1. Vezi *infra*, p. 373.

2. Vezi „jurămintele cavaleresti” la Ademar de Chabannes (D. Callahan, „Ademar...”, p. 34).

3. Vezi *supra*, pp. 312-313.

abatelui și călugărilor. Toate acestea alcătuiesc, în jurul anului 1010, o acțiune socio-religioasă conformistă și restauratoare, fără ca populației lipsite de ranguri nobiliare să-i fie atribuit vreun rol anume. Chiar dacă nu o prea putem vedea altfel decât în spatele seniorilor, trebuie să ne-o închipuim angajată alături de ei în adevărate acțiuni militare: „a-l doborî și dovedi pe nesupus”, ce ar putea însemna astfel de cuvinte dacă nu formarea unei comune diocezană și declanșarea unui război just sub conducerea ducelui sau a episcopilor ? Principiul unui război al păcii lui Dumnezeu apare așadar foarte devreme în istoria acesteia (cu precizarea că este vorba despre apărarea unui decret inițial, adițional celor de la Charroux). Va trebui să privim însă mai apoi „miliția”¹ din Bourges (1038) ca pe o deviere puternică de la proiectul inițial? Și ca pe un episod clar antiseniorial?²

Episcopii ducali în acțiune

La Poitiers se întrunesc episcopi precum Grimoard d'Angouleme și Audouin de Limoges, referitor la care Ademar de Chabannes relatează în cronica sa câteva acțiuni, dar și câteva altercații spectaculoase cu nobilimea din dioceza lor. După Michelet și Semichon, lumea s-a păzit cu strășnicie să pună toate acestea alături de „programul lor de pace”, de reforma clerului și de acțiunile lor liturgice!

Teoria manevrei angevine are totuși meritul de a ne obliga să cercetăm mai îndeaproape ce sînt acești episcopi și abați ai păcii lui Dumnezeu. Paradigma secolului al XIX-lea i-a făcut să treacă drept străini de moravurile feudale. Textele ne demonstrează aproape contrariul.

Astfel, Hugues d'Angouleme (Charroux, 989) se trage din seniori (*comtors*) de Jarnac. A încercat (fără succes) să devină conte al orașului, împărțind în acest scop numeroase fiefuri din patrimoniul catedralei³. Pe la 1010, succesorul său (prezent la Poitiers) este Grimoard, pe care Ademar de Chabannes ni-l înfățișează în plină acțiune : în vremea aceea (foarte aproape de anul 1000), episcopul Grimoard îi făcu daruri contelui Guillaume (d'Angouleme); cerea de la el în franceză, cuvîntul are o conotație prea populară pentru a putea fi întrebuițat în mod satisfăcător.

Note:

Vezi *infra*, pp. 464-471.

A. Debord, *La Societe...*, p. 94.

mănăstirea Saint-Cybard; o primi și, ani de-a rândul, o împiedică să aibă un abate. Încă de pe timpul regelui Childebert al francilor, când fusese întemeiat sfântul lăcaș, toți conții de Angouleme fuseseră ocrotitorii și apărătorii lui, iar pentru această slujbă aveau ca fief domeniul Rancon'.

Dacă darurile, puțin simoniacale (ilegale), ar fi fost făcute pentru o cauză nobilă - o reformă înfăptuită de Cluny, de exemplu -, pesemne că ar fi fost uitate. Însă nu se întâmplă așa : dimpotrivă, Grimoard delapidază patrimoniul mănăstirii Saint-Cybard. Călugăr în aceeași abație zece ani mai târziu, Ademar de Chabannes nu mai poate decât să deplîngă pierderile suferite :

Acest episcop dădu atunci în stăpînire tocmai fratelui său, Aimeri, duce de Mussidan, mănăstirea de la Tremolat, ce fusese dintotdeauna în senioria abației Saint-Cybard.

Și, în încheiere:

După cîteva ani, Aimeri dădu sfîntul lăcaș ca fief „ducilor”² săi, porecliți *Infernalii*, și astfel această proprietate fu pierdută cu desavîrșire pentru Saint-Cybard, în ciuda unui drept străvechi.

Nu se mai poate face nimic dacă un episcop al păcii lui Dumnezeu îngăduie să se împartă pămîntul sfinților unor „infernali” ! Și totuși, pentru Ademar și contemporanii săi, un episcop rămnine un episcop. Nimeni n-are dreptul să se ia de el:

Mai târziu, viconte Gui (de Limoges) puse mîna pe episcopul Grimoard. Voia să dobîndească de la el dăruirea mănăstirii Brantome. îl ținu închis în turnul din Limoges.

Evident, lucrurile nu se mai pot aranja la fel ca odinioară cu Aldebert de la Marche³. Afacerea ia un alt curs : „Episcopul trebui să-i facă pe plac lui Gui ca să fie slobozit. Dar se duse la Roma și se prinse papei Gerbert”. De ce papei ? Nu ne aflăm oare la cîteva leghe de Charroux, unde a fost aruncată anatema împotriva oricui ar ataca un cleric ? Iar ducele Guillaume nu putea să intervină împreună cu colegii lui Grimoard ? E adevărat că viconte Gui este vasalul său.

Note:

1. Ademar, III, 36.

2. Termen specific lui Ademar pentru a denumi vasali, cavaleri și nobili inferiori „principilor”.

3. Vezi *supra*, p. 319.

Și tot adevărat că în cazurile extreme se recurge la Roma, oraș al marilor iertări și al marilor pedepse. În sfârșit, Roma este orașul de departe unde oamenii se duc să povestească lucrurile așa cum le văd ei și de unde se întorc cu istorisiri înflorite. Precum cea de mai jos :

Papa îl chemă pe Gui ca să-l judece. Pricina fu dezbătută în preasfânta zi de Paște¹. Iar sentința senatului fu următoarea: oricine pune mîna pe un episcop trebuie legat de picioare de grumazul unor cai nărvași, încît dobitoacele să-l zdrobească și să-l facă fărîme. Pedepsă imaginară ce amintește de cele ale lui Brunehaut² și Mazepa³; cuvîntul „senat” este și el puțin fantomatic. După care se revine însă la adevăratele judecăți ale anului o mie, cu următoarea procedură: partea condamnată este în principiu la discreția adversarului.

Acesta, adică Grimoard, ar fi putut executa sentința, dar societatea și prudența îi recomandă să liniștească lucrurile : (Gui) fu pus sub supravegherea episcopului Grimoard. Putea fi supus la cazne trei zile mai tîrziu. Ci amîndoi încheiară o înțelegere, făcură prieteșug și părăsiră Roma fără prea multă zarvă, înainte de soroc, pentru a se întoarce acasă⁴.

În Aquitania creștină și feudală, totul se termină prin pacte. Promovați în cadrul Bisericii datorită familiilor nobile din care provin, episcopii păcii lui Dumnezeu pun mai tîrziu puterea în serviciul lor, într-o destul de largă măsură. Audouin de Limoges îi succede în 991 fratelui său Audigier (prezent la Charroux în 989). Iată-l episcop al orașului în care conte este fratele lor Gui, cel al cărui sejur la Roma tocmai ne-a fost povestit. El este instituit „prin mîna ducelui” și consacrat de către Hugues d'Angouleme (încă unul dintre părinții de la Charroux)⁵. În 994, Audouin face față, după cum am văzut, epidemiei de „foc lăuntric” și orchestrează un conciliu de pace a lui Dumnezeu, în care inovează printr-o „excomunicare” generală și

Note:

- 1 Ciudat: se pledează în duminica Paștelui!
2. Brunehaut (543-613), soție a regelui Sigebert I și regină a Austrasiei (n.t.).
3. Mazepa, Ivan Stepanovici (1644-1709), hatman al cazacilor, a cîrmuit Ucraina începînd cu 1687. Legenda spune că ar fi fost surprins în flagrant delict de adulter de către un polon gelos și legat de grumazul unui cal sălbatic ce l-ar fi tîrît pînă în Ucraina. Personaj literar (n.t.).
4. Ademar, III, 36 (pp. 159-160).
5. III, 35 (p. 157).

virulentă. În acest sens, el apare ca unul dintre acei episcopi ce-și înalță cîrja amenințător înfățișați de către Raoul Glaber, ca un stîlp al ordinii publice, ca un artizan al păcii între marii aristocrați.

Totuși, caritatea se vlăuguiește văzînd cu ochii. *Cronica* lui Ademar de Chabannes trece imediat la uneltirile fratelui lui Audouin, viconte Gui. În timp ce Boson, conte de Perigord și frate al lui Aldebert de la Marche, este plecat la Roma, Gui construiește un castel împotriva mănăstirii Brantome¹... Or, nu numai că episcopul Audouin nu pare să aibă nici o influență pozitivă asupra „moravurilor” fratelui său, dar poartă el însuși război, și încă beneficiind de sprijinul cel mai ilustru:

Episcopul Audouin, avînd alături pe ducele Guillaume, dură castelul de la Beaujeu, lîngă mănăstirea Saint-Junien, împotriva lui Jourdain, „principe” (senior castelan) de Chabanaïs. Apoi ducele se retrase, iar Jourdain își așează trupele așa încît să poată asedia castelul ori să se prindă-n luptă împotriva episcopului. Acesta din urmă strînse un număr nemaivăzut de oșteni. Frate-său Gui îi veni în ajutor și, în toiul iernii, se dădu o luptă crîncenă. Jourdain ieși învingător și se întoarse în siguranță, ducînd cu sine cîțiva seniori luați prinși. Ci un cavaler necunoscut îl atacă pe la spate, îl izbește și-l ucide. Pe dată, spre a-l răzbuna, ai săi străpung cu lăncile prizonierii pe care-i duceau și aceștia-și dau sufletul. Fură plînși mai mult decît cei căzuți pînă atunci în acest război. Celălalt Jourdain, fratele bastard al răposatului, prinse la scurt timp după aceea pe Aimeri, frate cu episcopul. Îl ținu în temniță pînă la nimicirea castelului mai sus pomenit².

Își trădează episcopul și ducele propria lege? Intențiile lor pașnice să nu fi fost decît o fațadă, ei rămînînd înainte de toate unul, fratele unui viconte, celălalt, un conte feudal ? Ne-am putea întreba de ce nu s-au năpustit asupra seniorului de Chabanaïs, socotindu-l unul dintre acei nesupuși în fața justiției împotriva cărora pactul de la Poitiers prevedea alierea celor buni. Ademar de Chabannes nu ne spune însă nimic despre aceasta, mulțumindu-se să ne povestească un război ca toate celelalte.

Note:

1. *Ibidem*, p. 159. La întoarcere, Boson se prinde în luptă contra lui și nimicește castelul. Puțin după aceea (III, 36), Gui & e adresează episcopului Grimoard prin metoda pe care am văzut-o. Ademar, III, 42 (pp. 765-766).

Să remarcăm, de asemenea, tergiversările și limitele lui. Totul începe cu marșuri și contra-marșuri, căci Jourdain evită să-l înfrunte pe duce. Apoi, o luptă declarată „crâncenă” face în rîndul seniorilor doar prizonieri, nu și morți. Între oameni de lume, ce dovadă de prost-gust să te duci la război ca să omori! Nu ăsta-i scopul. Dacă lucrurile iau totuși o întorsătură urîță, motivul este atentatul pus la cale împotriva lui Jourdain de un exaltat. Iar dacă se varsă mai multe lacrimi pentru prizonierii executați drept represalii e pentru că aceștia erau cei mai nobili, care fuseseră cruțați pe cîmpul de luptă pentru a fi eliberați contra unei răscumpărări sau pentru a li se extorca pacte de prietenie în condițiile fixate de temnicerii lor. În sfîrșit, bastardul de Chabanais recurge pînă la urmă la o captură. Și mai curînd dragostea de frate decît un scrupol de pacifist pios îl face pe episcopul Audouin să-și retragă pionul din joc, distrugîndu-și castelul.

Desigur, episcopii ducali „ai păcii lui Dumnezeu” se preocupă de relicve. Ei le comandă deplasările și tot ei le autentifică¹. Au grijă de bisericile ce le adăpostesc sau care constituie etape pe parcursul călătoriilor lor. Iar zelul le este recompensat printr-o puzderie de miracole. Dar generația primului an o mie (1000) continuă să ne deconcerteze. Astfel, episcopul Audouin de Limoges a „cumpărat”, la fel ca și Grimoard d'Angouleme, o abație - nici mai mult, nici mai puțin decît Saint-Martial - de la un frate al vicontelui². O onorează, dar, în același timp, îi sfeterisește averile pentru a călători la Roma alături de duce³. Cît despre abatele Geoffroy de Saint-Martial, acesta recurge la forță în numele onoarei abației sale:

Cu sprijinul contelui Boson (de Perigueux) și un pîlc zdravăn (de cavaleri), scoase moaștele sfîntului Valery dintr-o biserică luată pe nedrept mănăstirii Saint-Martial de cîțiva principi și le ținu lingă el la Limoges. Și le păstră pînă cînd acei principi făcători de rele recunoscură dreptul sfîntului Marțial⁴.

Fapta rea era foarte relativă: fără îndoială, nu era vorba decît de refuzarea unui cens sau a vreunei alte obligații de vasalitate datorate abației din Limousin. Mai curînd raidul ce avea drept țintă moaștele

seamănă cu un atentat! Iată că descoperim pentru prima dată că relicvele nu aduc numai pacea: lumea și le dispută sau contestă valoarea celor care aparțin altora, iar aici, ele servesc drept mijloc de presiune. Audouin de Limoges are, după cum se vede, metode soldățești, numai bune pentru a distruge imaginea paradigmatică a episcopilor păcii lui Dumnezeu, învăluți în candidă probitate și în veșminte de in alb. Încă puțin și i-am lua pe toți, pînă la unul, drept niște înfiefăți ipocriți! Conciliile și decretul lor nu pretind însă să schimbe totul în Aquitania creștină și feudală, și nici să rezolve singure totul. Iar un război precum cel împotriva lui Jourdain de Chabanais ar putea pînă la urmă să ilustreze tocmai acțiunea prescrisă de conciliul de la Poitiers împotriva spoliatorilor recalitrânți. Poate că ar trebui să-i reproșăm și lui Audouin, episcopul bătaios, o utilizare părtinitoare, în interesul propriei familii, a decretului (asemănătoare cu ce va face Aimon de Bourges în 1038). În acest caz însă, el nu ar mai merita în ochii noștri nici prea multă onoare, nici înjosire.

Și el, și colegii săi sînt la un pas de simonie și nepotism: Audouin este urmat de nepotul său, Geraud, care primește investitura din mîna ducelui. În felul acesta se perpetuează întîietatea a două sau trei familii cu relații suspuse. Geraud este consacrat în 1012 sau 1013 la Saint-Hilaire, Poitiers, de către arhiepiscopul de Bordeaux și în prezența episcopilor din cercul amintit, printre care cei de Saintes și de Angoulême, care sînt frați. Doi dintre ei vin apoi să-l întronizeze cu mare pompă la Limoges, cum cere datina. Se încalcă însă o regulă importantă: cum Limoges ține de provincia orașului Bourges, nu a lui Bordeaux, drepturile adevăratului arhiepiscop nu sînt luate în seamă¹. Ca să nu mai vorbim despre „alegerea” episcopului, în» privința căreia există de secole întregi anumite oscilații.

În realitate, practicile cercului de la Charroux nu sînt cu adevărat șocante decît privite prin prisma exigențelor reactivate imediat după aceea. Membrii lui respectă totuși unele reguli fundamentale: consacrarea unui episcop de către ceilalți și o anumită colegialitate. Ei recurg la războinici, dar, după cît se pare, nu intră personal în luptă, pe cînd în Evul Mediu foarte timpuriu s-au văzut prelați ce mînuiau spada. De asemenea, nu detectăm nici un scandal în viața lor, nici o „femeie de episcop”, și astfel ei își pot permite, la conciliul de la Poitiers, să le interzică preoților obișnuiți simonia și femeile.

Sînt așadar demni ca ducele Guillaume să se lase pe mîinile lor în împrejurări dificile, la fel cum și Carol cel Mare recurgea la Biserica sa. în vremurile zbuciumate, de pildă cînd cu foametea din 994, însoțită de epidemia de „foc lăuntric”, ei știu să instituie o perioadă de post și rugăciune. în 1018, cînd are loc ultimul raid normand, Guillaume le trimite cuvînt episcopilor să mobilizeze poporul prin post și litanii: se cere deci ajutorul lui Dumnezeu. Ceea ce nu-l împiedică pe duce să sufere o înfrîngere; normanzii capturează mai mulți nobili din Aquitania și există temerea că acești prizonieri de marcă și-ar putea pierde viața dacă ostilitățile continuă. Așa că totul se termină cu răscumpărări¹. Normanzii cu pricina sînt ariegarda vikingilor, iar tratativele cu ei seamănă cu cele duse cu feudalii². Aproape că e păcat pentru ducele Guillaume că nu se ivește vreo mare amenințare ce i-ar permite să strîngă în jurul lui toți seniorii... De altminteri, probabil că răscumpărările constituie o ocazie de a taxa poporul sau de a face apel la tezaurele bisericilor -căci, pînă la urmă, de unde scoate Guillaume sumele de care are nevoie pentru a răscumpăra fiecare prizonier, acoperindu-i greutatea în argint?

Mitologia unei Biserici eroice față în față cu o feudalitate amenințătoare este un lucru, iar istoria Aquitaniei în perioada primelor păci ale lui Dumnezeu, în imediata vecinătate a anului o mie (989 - aproximativ 1010), este altceva. Guillaume, ducele „feudal”, patronează concilii, iar Audouin, episcopul novator, face războaie și păci feudale sau între familii. Toate se întrepătrund.

2. În ținutul statuirilor scînteietoare

La Limoges, în 994, sfîntului Marțial i s-au alăturat o raclă a sfîntului Benedict, venită dinspre miazănoapte, din Sault, și statuia-relicvariu^a a sfîntului Vivien, venită dinspre răsărit, de la Figeac. Să pătrundem^{ln} această Aquitanie aflată în afara puterii ducale, formată din ținutul Auvergne și hotarele lui dinspre miazăzi, unde statuile-relicvarii răs-Pîndesc o strălucire vie și tulburătoare : maiestăți³ aduse în concilii,

Note:

¹- HI, 53 (p. 176).

²- III, 44 (pp. 166-167), dar nu sînt deloc simple.

• Termenul caracterizează în iconografia catolică acele reprezentări în care Iisus sau Fecioara Măria apar din față, așezați pe un tron, într-o

ele întruchipează de o manieră impresionantă amenințările sfinților. Este posibil ca leagănul păcii lui Dumnezeu să fie Âuvergne : de aici și nu din Poitou au plecat textele transplantate și adaptate în sud, ajungând pînă în Catalonia; la fel și cele care călătoresc pînă la Douai, trecînd prin cele două Burgundii. Pentru a-și pleda dreptul de anterioritate față de Poitou, această regiune nu etalează decît dovezi răzlețe și ambigue. Și totuși, sîntem destul de ispițiți să le dăm crezare.

5-a născut pacea lui Dumnezeu în Âuvergne ?

În 1857, Ernest Semichon dăduse înapoi cu patruzeci de ani „adevă.-ratul început” al păcii lui Dumnezeu, punînd în valoare conciliul de la Charroux (989). Mai aproape de noi, Hartmut Hoffmann (1964) și îndeosebi Christian Lauranson-Rosaz (1987) și-au îndreptat privirile mai spre est și chiar mai înapoi în timp. Și, într-adevăr, ideea pactelor întărite prin jurămîntul unei întregi cavalerii diocezane nu se naște oare acolo ? Cît privește însă rolul armelor spirituale în convingerea acesteia, sîntem mai puțin bine informați. În acest sector, slăbirea regilor, apoi a ducilor, începînd cu 921, a adus episcopii în prim-planul vieții politice, cum bine arată Christian Lauranson-Rosaz. În 955, episcopul de Clermont își depune omagiul în fața contelui de Poitiers. Cum acesta nu vine niciodată în regiune, muntoasă și izolată, episcopul apare ca un element important în menținerea ordinii. În 958, o însemnare relatează :

Se întîmplă ca marii nobili din Âuvergne să se războiască între ei, ci cu ajutorul Domnului și mulțumită cîrmuirii lui Etienne, episcop de Âuvergne, pacea, bunul cel mai de preț, domnește acum pe meleagurile noastre¹. Am putea adăuga: iar monahismul prosperă, sub ascultare cluni-siană. Mănăstirea Sauxillanges este prima dintre vlăstarele celei de la Cluny, iar papa îi poruncește episcopului (965-970) să o protejeze de cei „ce dau năvală” asupra bunurilor ei. Încă din 936, episcopul

atitudine hieratică. în dicționarul său, Furetiere precizează că „cei veclu au întrebuițat acest cuvînt pentru imaginile sfinților" (*Le Dictionnait¹ Universel...*, 1984, Les Dictionnaires Robert - Canada S.C.C. Montreal. Canada) (n.t.). 1. Text citat în *Les Societes miridionales...*, pp. 41-42.

a strîns în jurul lui nobilii din zonă („oameni deosebiți") pentru a-i apăra interesele. Ne-a rămas un jurămînt al „obedienților" din Brioude¹, nedatat, dar probabil anterior anului 990. Acești obedienți, feudatari și totodată intenđenți ai unui pămînt al abației, cavaleri sau canonici cu aspect de cavaleri, dețin un bun din avutul mănăstirii și se angajează să nu-i aducă pagube. Vor respecta un spațiu sacral avînd drept centru abația unde odihnește sfințul Julien (Brioude) și cuprin-zînd, pe lîngă castel, tîrgul plus cîteva sate. Pot pătrunde aici în urmărirea unui inamic, însă avînd grijă să nu jefuiască țărani și să nu ucidă pe nimeni. Sînt două dintre elementele tripticului de la Charroux. Jurămîntul prezintă în chip lămurit reparațiile în justiție ce trebuie făcute de unii sau de alții în caz de infracțiune. Urmarea este consacrată abuzurilor ce nu trebuie comise și taxelor necuvenite („proastele obiceiuri") ce nu trebuie prelevate de către obedienți. Chiar dacă se impune datarea lui după 990, acest text ilustrează în mod grăitor cîteva puncte importante : este necesar să se înțeleagă că, atunci cînd are loc o mare reuniune în jurul unei abații, sub denumirea de „pace publică" se vorbește în esență despre respectarea drepturilor acesteia și că cei care îndeamnă la rele sînt apropiați, familiari ai sanctuarelor, întreținînd cu ele o relație deopotrivă intensă și complexă.

Auvergne este regiunea statuilor-relicvarii, adaptate expunerii în public și deplasărilor. Aici se țin în mod regulat adunări ale clerului și poporului pe tot parcursul secolului al X-lea. în afară de cea din 958, episcopul Etienne al II-lea de Clermont a mai organizat una în 972 la Aurillac, a cărei scurtă consemnare în scris amintește puțin de pacea lui Dumnezeu:

în anul 972 de la întrupare, Etienne, episcopul (din Clermont) de Auvergne, veni să tîrnosească biserica mănăstirii din Aurillac, de față fiind și alți episcopi, anume Frotier de Perigueux și Gauzbert de Cahors. Soseau acolo sumedenie de abați și călugări, precum și o mulțime nenumărată de clerici și oameni din popor. Cînd totul fu împlinit după rînduială, episcopul cugetă la dragostea deosebită ce-o avea pentru sfințul Geraud și la minunile ce le văzuse pe drum ori chiar în ziua tîrnosirii. Hotărî dar, în înțelegere cu clericii ce țineau de scaunul episcopal din Auvergne (Clermont) și cu alți bărbați de

viță nobilă, să înalțe în rang sfântul lăcaș de la Aurillac, potrivit cu îndrumările din *Viața* sfântului Geraud.

După scaunul episcopal însuși (din Clermont), acest sfânt lăcaș urma să fie cel dintâi din diocază. Avea să fie scutit pentru totdeauna de orice supunere sau slujire, mai puțin față de Roma, cum voise sfântul Geraud. După el, urmașii săi, episcopii de Auvergne, aveau să țină la mare cinste zisul lăcaș, venind acolo de trei ori pe an și întrunind o adunare (*conventus*) a întregii regiuni, de la fluviile *Ruda* și *Lenda* și castelul din Brezons (de o parte și de alta a vîrfurilor Plomb du Cântai și Puy Mary) pînă la hotarele diocezei; cu acel prilej, aveau să împartă dreptatea, să rînduiască preoți și să țină sinoade; la nevoie, aveau să dea decrete în înțelegere cu marii seniori de pe acele meleaguri¹. Pornind de la textele din Auvergne, Christian Lauranson-Rosaz își imaginează dezvoltîndu-se, încă din secolul al X-lea, o „pace populară” a munților: adevărata pace de la începuturi. Pacea pe care o avem atestată începînd din anii 993-994 pînă la răgazul lui Dumnezeu n-ar fi decît o copie palidă, ternă și deformată, o pace recuperată, golită de forța ei și, pînă la urmă, trădată². Totuși, la Aurillac, în 972, nu se constată nimic altceva decît o etapă a instaurării senioriei episcopale în cursul unei reuniuni în mult mai mare măsură aristocratică decît „populară”. Politicul se amestecă aici cu religiosul: adunare publică și, totodată, sinod diocezan. Nu este vorba despre o pace a lui Dumnezeu în sens strict, cu cele mai tipice decrete și jurăminte : acest text, precum și altele ne dau posibilitatea să realizăm în ce tipar socio-instituțional și în ce climat religios preexistente se înscriu pactele aquitane. Episcopii se sprijină reciproc atît în liturghie, cît și în dezbateri, iar miracolele abundă atunci cînd timpul și spațiul sînt sacralizate. Această regiune hipersanctificată de relicve și de elanul clunisian și unde episcopii sînt seniori importanți constituie, fără îndoială, creuzetul în care se făurește pacea lui Dumnezeu. Aici trebuie că se încheagă încetul cu încetul ideile și practicile care - atît pentru noi, cît și pentru Raoul Glaber - o compun. Și totuși, Auvergne nu deține monopolul marilor ceremonii politico-religioase. Cunoaștem astfel de manifestări și în provincia orașului Reims, și pe țărmurile Mediteranei, iar istoria regiunilor Poitou și Limousin e plină de ele, dacă ne luăm după cronică lui

Note:

1. Text citat de C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne...*, p. 347, nota 126. 2- C. Lauranson-Rosaz, „La paix populaire...”.

Ademar de Chabannes. Punerea la punct a programului anti-jaf și, în corelație cu acesta, marile concentrări de relicve nu sînt însă nicăieri dovedite înainte de 989.

Principalul dosar susceptibil de a detrona Charroux este cel al episcopatului Puy-en-Velay, situat în partea de sud-est a regiunii Auvergne. Ca și altele, acesta are drepturi regale și dezvoltă începînd din secolul al X-lea o seniorie chiar mai puternică decît episcopatul de Clermont din Auvergne. între 975 și 996, Gui „d'Anjou", fiu și frate al conților pe care i-am văzut urzindu-și intrigile în Aquitania ducală, este episcop de Puy. Sora sa Adelaide s-a căsătorit prima oară cu unul dintre cei mai influenți seniori din regiune. De unde imbinarea familială dintre mitră și spadă:

înalțat în scaunul episcopal, se îngriji mult de păstrarea păcii și de avutul bisericilor jefuit de hrăpăreții (*raptores*) din acel ținut. Strinse dar laolaltă pe toți cavalerii și țărani din dioceză spre a se sfătui cu ei cum să păstreze pacea. Ci tot atunci trimise vorbă nepoților să strîngă oaste la Brioude. Cînd oamenii din dioceză fură adunați pe pajiștile mănăstirii Saint-Germain, lîngă Puy, le ceru să facă pace, să nu mai năvălească peste bunurile sărmanilor și ale bisericilor și să dea înapoi ce luaseră. Așa trebuiau să se poarte, ca niște buni creștini. Dar i se împotriveau. Așa că aduse oastea, pe timpul nopții, de la Brioude. Voia să-i silească dimineată să jure pace, să dea ostatici cu care s-o zălogească și să părăsească domeniile (*rura*) și castelele sfîntei Mărie (catedrala din Puy), precum și bunurile Bisericii cîte le furaseră¹.

Textul de mai sus este o notă din cronica abației de la Monastier, vecină cu Saint-Germain-Laprade (la est de Puy). Pe de altă parte, abația clunisiană de la Sauxillanges a copiat în catastiful ei canoanele conciliului organizat de același Gui de Puy în 993 sau 994. Carta seamănă cu cea de la Charroux (989), însă este mai amplă, mai elaborată. în opinia lui Marc Bloch, cronica de la Monastier relatează conciliul al cărui decret a ajuns pînă la noi, relativizînd astfel retorica lui Raoul Glaber despre teama de Dumnezeu și elanurile inimii: pactul de pace a avut o „origine despre care n-am putea afirma că a fost absolut voluntară"². Dimpotrivă, Christian Lauranson-Rosaz

Note:

1. Text citat în *Les Societes meridionales...*, p. 49.
2. M. Bloch, *La Societe feudale...*, p. 572.

este de părere că au existat două concilii diferite, la câțiva ani distanță unul de altul: Saint-Germain-Laprade reprezintă un simplu sinod diocesan datînd de la începuturile episcopatului lui Gui, pe cînd decretul¹ emană de la conciliul mai larg ținut în 993 sau 994, care ar fi cel întrunit la Saint-Paulien (la nord de Puy), unde știm că au fost aduse moaștele sfîntului Barnard de Romans². El are argumente ce pot fi acceptate, mai bune decît atunci cînd încerca să facă din conciliul de la Charroux (989) o acțiune împotriva ducelui, însă nu decisive. Se pot avansa și alte ipoteze : decretul ar fi emis de un prim conciliu, iar cronica ar povesti ce s-a întîmplat la data-limită pentru smerirea hrăpăreților, fixată în octombrie. Ne putem imagina și că inventatorul păcii ar fi arhiepiscopul Ermengaud de Narbonne, ce prezidează „prin 990” un conciliu al cărui decret nu ne-a rămas, dar care pare să fi fost organizat în stil mare: reunind episcopi și nobili, el a hotărît măsuri aspre împotriva acelor nobili care aduceau atingere oamenilor Bisericii și avutului lor³. Cronica de la Monastier atestă mai cu seamă, ca și cea de la Aurillac (972), dar cu o treaptă mai sus, o admirabilă vigoare a senioriei episcopale : un ascendent real al episcopului asupra cavaleriei și un veritabil efort de a o pune alături de „țărani” (care rămîn vag conturați). Nu este vorba însă decît despre apărarea pămînturilor proprii catedrale, într-o tonalitate apropiată de cea a jurămîntului de la Brioude. Nu vedem fluturîndu-se arma anatemei cu mare sprijin de moaște și în înțelegere cu alți episcopi. Și nu auzim zăngănind decît armele nepoților lui Gui. Așadar, dacă nu constituie în mod indiscutabil leagănul păcii lui Dumnezeu, prin adunările organizate și prin jurămintele cavaleriei diocesane, această regiune din Auvergne este cu siguranță mediul ei conducător cel mai eficace. Rămîne posibil, în schimb, ca programul tipic de „pace a lui Dumnezeu” să fi venit aici de la Charroux, iar decretul de la Puy (993 sau 994) să reprezinte doar prima lui mare îmbogățire⁴.

Note:

1. Citat în *Les Societes meridionale...*, pp. 49-51.
2. Vezi *infra*, p. 481.
3. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 25; cf. Mansi 19, col. 103, și *Les Miracles de saint Gauderic* (Acta Sanctorum, ediția a III-a, Octobris VII, p. 1130).
4. Se poate deci și ca decretul de la Charroux să nu reprezinte decît diluarea unui text din Auvergne.

Decretul este emis de nouă episcopi și aprobat de doi arhiepiscopi, cărora li s-au alăturat principii și nobili „în număr mare”. „Hrăpărețul”, cel care strică pacea, este chemat să se smerească înainte de luna octombrie; pînă atunci, este blestemat și excomunicat. În diocesele ai căror episcopi sînt prezenți și în comitatele corespunzătoare, cele trei prevederi de la Charroux se aplică. Textul reține totuși censul episcopal asupra bisericilor, precum și jurisdicția episcopală și arhidiaconală asupra clericilor și călugărilor: ne aflăm în dioceza unui episcop puternic. Aici, prescripția cu privire la integritatea avutului țărănesc începe să se precizeze și să se extindă: apare astfel lista animalelor ce nu trebuie rechiziționate, dar și a materialelor ce nu pot fi luate pentru a servi la construirea fortificațiilor ; în plus, următoarea somație de a nu constrînge țaranii la răscumpărări:

Țăranul sau țărancă nu trebuie siliți la răscumpărare, afară doar dacă au săvîrșit vreo fărădelege și numai dacă țăranul lucrează un pămînt al altuia, prins în vreo pricină. Totuși, fiecare o poate face pe pămîntul și în fieful lui¹. Cu diferite precizări și rezerve, această clauză de integritate a țăranilor este destinată să reapară în mai toate păcile lui Dumnezeu. Ea aproape că se găsea (sau se va găsi și) în jurămîntul obedienților din Brioude. Altă concretizare a „spiritului de la Charroux” : securitatea călătorilor se extinde de la clericii fără arme la neguțători.

În fine, sistemul este desăvîrșit prin dispozițiile privitoare la integritatea pămînturilor Bisericii: sînt interzise spolierea și taxarea nedreaptă de către un vecin („prostul obicei”), precum și orice deturnare prin sistemul numit *precaire*. În plus, cum se va întîmpla puțin mai tîrziu și la Poitiers (aproximativ 1010), există contrapartida necesară la privilegiile clericilor: se dorește ca aceștia să fie neînarmați și integri. Și să nu ceară plată pentru botezuri. La rîndul lor, laicii nu trebuie să perceapă drepturi parohiale. Ca și alte decrete, și acesta vrea atît să reformeze Biserica, cît și să-i apere bunurile. El seamănă cu rezultatul complex al unor negocieri strînse cu seniorii laici preocupați de ceea ce vor putea invoca pentru a se disculpa în fața justiției episcopale în caz de proces.

Note:

1. Citat în *Les Societes meridionale**, p. 51.

Peregrinările sfântului Vivien

Relatările deplasărilor de relicve spre locurile de desfășurare a conciliilor alcătuiesc o mare parte din dosarele noastre relative la pacea lui Dumnezeu. Multe dintre ele ne fac cunoscute conciliile pentru care nu există nici o altă mențiune : așa, de exemplu, *Coler*, în cazul *Minunilor sfântului Vivien*, un episcop (mărturisitor) ale cărui rămășițe se află în posesia mănăstirii de la Figeac. În același timp, astfel de relatări sînt prea puțin precise pentru a putea servi cronologiei și tipologiei conciliilor. La care dintre conciliile organizate în Puy au fost aduse moaștele sfântului Barnard de Romans ?

Exploatînd acest gen de texte, culegînd indicii răspîndite ici și colo, descoperim altceva decît scopul pentru care au fost întocmite. Un hagiograf, relatînd prin definiție minunile unui sfînt sau ale unei sfînte, are drept principal obiectiv să ne convingă de măreția lor, de locul eminent pe care îl ocupă în societatea cerească, de superioritatea lor asupra sfinților vecini. Ajuns la un conciliu de pace a **lui Dumnezeu**, sfîntul Vivien - adică moaștele lui - este antrenat într-o veritabilă competiție cu sfinții Amans, Mary și cu alții. Ideea hagiografului este de a depersonaliza miracolele sfîntei Foi din Conques și totodată de a le plagia.

Extragerea din acest tip de relatare a unor indicații asupra itinerarelor și datelor nu se face fără efort. Hagiografia este mai curînd mitologie creștină decît istorie. Ce informație veridică putem obține de aici în ceea ce privește atmosfera ce domnea în jurul și în sînul conciliilor? Un hagiograf nu are oare ochelari de cal, ba mai rău, nu deformează el lucrurile după bunul său plac, fărînd să graviteze în jurul eroului puzderie de credincioși și scoțîndu-i în cale toți bolnavii ce trebuie vindecați și toți blasfematorii ce se cuvin pedepsiți de care este nevoie ? E mai mult un povestitor decît un cronicar. Compune în special scene-tip. Pe de altă parte, trebuie cumva să-l luăm în serios ? El însuși nu o cere decît pe jumătate : protestele de bună--credință alternează sub pana sa cu „clipiri de ochi” complice și cu ocheade care mai că ne-ar spulbera încrederea în relatările sale...

Să ne lăsăm prinși pentru o clipă în jocul monahului de la Figeac, propagandist al sfîntului Vivien, căci o legendă rămîne totuși ancorată în istorie. Din secolul al IX-lea, între Conques și Figeac există o

Note:

1. Vezi *infra*, p. 481.

rivalitate locală. Cele două abații își fac concurență una alteia și nu se reușește reunirea lor sub conducerea aceluiași abate. Călugării de la Figeac se străduiesc să-i țină piept neasemuitei sfinte Foi lăudînd moaștele lui Vivien. *Vieții* acestui sfînt, ei îi adaugă, la sfîrșitul secolului al X-lea sau puțin mai tîrziu, binomul compus din mutarea lui pe furîș (în secolul al IX-lea) și minunile pe care le înfăptuiește în prezent. În ambele cazuri, monahii își copiază rivalii din Conques. Lucrurile spuse de ei sînt mai puțin fascinante, însă aventurile acestei sfînțenii aquitane care nu iese în mod deosebit în evidență sînt cu ațît mai reprezentative.

Vivien a fost episcop de Saintes și este venerat ca mărturisitor. Moaștele sale atrag atenția abatelui Haigmar (822-852), mare colecționar la Figeac de trupuri sfînte dobîndite prin șiretenie. Agentul său simulează o tulburare mintală („năluciri”) și primește încuviințare de la paznicii din Saintonge să privegheze lingă sfîntul Vivien. În aceeași noapte, normanzii atacă orașul¹. Folosindu-se de învălmășeala luptei, agentul și oamenii lui fură trupul. Cum se întîmplă adesea, unul dintre ei cedează lăcomiei și ia pentru sine inelul episcopal de pe degetul cadavrului: Dumnezeu îl pedepsește prin pierderea unui ochi. În schimb, sustragerea sfîntului Vivien² nu constituie o greșeală. Dimpotrivă, acesta consimte, ceea ce ușurează lucrurile, la fel ca atunci cînd este „răpită” o femeie... într-adevăr, cu sprijinul lui Dumnezeu, apare o ambarcațiune cu care pot traversa un fluviu. Lovitura a reușit, aidoma celei de la Agen³ - a cărei relatare este plagiată aici. Se organizează o întreagă liturghie, iar abatele Haigmar trimite un alai în întîmpinare. Într-o atmosferă de voieșie, un orb își recapătă vederea. Soția unui „țopîrlan” îl îndeamnă pe acesta să-și lase treaba la trecerea sfîntului Vivien. Omul bombăne și nu mai conținește cu sarcasmele. Vorbește aproape ca Raoul Glaber în fața „falselor” relicve din Suse⁴:

„Ba întoarce-te tu iute la treaba ta! Ce vezi acolo nu-s pesemne decît osemintele cine știe cărui mort, iar oamenii adunați le preamăresc prostește.”

O asemenea îndrăzneală din partea celui sălbatic nu putea rămîne nepedepsită. Neîntîrziat deci, un duh necurat pune stăpînire pe țopîrlan

Note:

1. Mai curînd lucrare a providenței decît întîmplare.
2. Vezi P. Geary, *Le Voi des reliques...*
3. Unde a fost furată sfînta Foi, în beneficiul celor din Conques.
4. Raoul Glaber, IV, 7 (pp. 236-238).

și iată-l că fuge de colo pînă colo, se mursecă singur cu dinții și cu unghiile ; e crunt rănit. Atunci, vecinii îl înșfacă și—l duc la sfintele moaște, să-i fie spre alinare. Iar acolo, îndurarea lui Dumnezeu și meritele sfintului mărturisitor Vivien îi aduseră tămăduirea¹.

Un astfel de accident nu e ceva rar în relatările depre deplasarea moaștelor sfintei Foi din Conques spre pămînturi amenințate de spoliatori și pe care prezența ei trebuie să le apere. O violentă constrîngere supranaturală, adică socială, obligă pe toată lumea să înceteze lucrul și să-și plece fruntea în fața alaiului - poate să aducă și ofrande ? Scena este cît se poate de potrivită pentru a ilustra dubla putere a sfinților, malefică și benefică. Iar blasfemia rostită de inamicul sfintului are, aici ca și în alte situații, an rol funcțional, desemnîndu-l ca țintă a răzbunării divine². Căci totul este un stereotip ; faptul că, la sfîrșitul secolului al X-lea, acest episod este introdus într-o povestire din trecut dovedește clar că e nevoie de asemenea istorisiri pentru a atesta puterea miraculoasă a relicvelor. Ele fac parte din repertoriul celor citite călugărilor și retransmise de către aceștia în jurul lor.

De la relatarea mutării din trecut, monahul din Figeac trece la minunile înfăptuite în vremea lui de un sfînt a cărui statuie-relicvariu - „maiestatea” - este deplasată fără întrerupere: de la un altar la altul, în mănăstire sau dincolo de zidurile ei, la prăznuirea vreunui sfînt, dar și spre bisericile rurale și cu ocazia celor trei concilii de pace, dintre care două sînt astfel confirmate istoric. Pretutindeni pe unde trece, sfîntul Vivien înfăptuiește vindecări tipice. Călugărul narator se sprijină pe martori de încredere, cu toate că poartă nume de țopîrlani. Sînt aceștia chiar beneficiarii miracolelor, fericiți că l pot astfel să-și pună în evidență atît propria persoană, cît și pe salvatorul lor? Ori candidați la acest statut, nădăjduind să-l dobîndească prin istorisirea pe care o debitează împinși de limbuție ? Mă gîndesc la menestrelul din Conques, bărbat căruia îi plac prea mult l femeile și căruia nu-i tace o clipă gura, personaj ce inspiră cele mai frumoase rînduri ale lui Bernard d'Angers... Călugărul din Figeac este însă un narator sobru; penei sale l chiar îi lipsește întru cîtva sprinteneala. în orice caz, pe drumurile

Note:

1. *Miracles de saint Vivien*, 9 (p. 261).

2. Vezi și observațiile lui P. Henriet, „Mort sainte et mort des blasphemateurs...”.

conciliilor, el ne prezintă o concepție identică cu a lui Raoul Glaber. Un miracol, la fel ca și un conciliu, înseamnă o reformă. Prin el, prin ea, lucrurile, oamenii, bisericile capătă mai multă verticalitate, se regăsesc în starea voită de planul divin. Diformitățile dispar, vocile discordante tac, totul pentru triumful conformității... Bernard d'Angers adaugă că Dumnezeu nu înfăptuiește minuni - și că, de altminteri, sfinții nici nu I le cer - decît dacă este neapărată nevoie și doar făcînd ca această nevoie să fie percepută de oameni. Minunile sînt deopotrivă semne, îndemnuri morale și acte divine prin care ordinea este reinstaurată (mai puțin cînd apar imitații diavolești, întotdeauna posibile).

Tocmai de aceea e nevoie ca această ordine să fie permanent reinstaurată, pentru că sînt pe lume atîtea rele... Și atîția adversari ai sfîntului! La sfîrșitul secolului al X-lea, mărturisorul Vivien, cinstit la Figeac, trebuie să îndure disprețul localnicilor. Aceștia vor o dovadă: să înceapă Rambert, bătrînul șchiop, să meargă drept și au să creadă și ei în puterile lui. Din fericire, mersul lui Rambert se îndreaptă aproape de sfîrșitul unei liturghii, cînd se iese cu *Evangelia* și se cîntă aleluia. De fapt, multe miracole se produc în momente liturgice cruciale, cînd izbucnesc aplauzele - momente de consens comunitar, cum ar spune Peter Brown.

Și iată că se ține un conciliu în Auvergne. „Episcopii din mai multe orașe îl convoacă pentru însănătoșirea statului și pentru o pace de neîncălcăt” în locul numit *Coler*; este nevoie de trupurile sfinților. Se aduce așadar statuia-relicvariu a sfîntului Vivien, maiestatea, Și „mulțimea” se adună în jurul ei. Bun exorcist¹, Vivien vindecă posedatăii alungînd din ei demonicele „puteri ale văzduhului”. Rămîne un orb care se impacientează și-l hărțuiește cu strigătele lui, dar, în cazul acestuia, sfîntul a decis să amîne vindecarea. Îi va fi dat să vadă abia două capitole mai încolo, după sosirea la *Coler*.

Deocamdată, riscă să-l discrediteze pe sfînt prin comportamentul lui deplasat, Prin „sîciiala plăcută” (*grata improbitas*)².

Note:

• în vreme ce sfînta Foi nu este niciodată exorcistă.

• Iată-ne puși în fața uneia dintre acele paradoxale expresii compozite cu ajutorul cărora, în latina ei, gîndirea (sălbatică?) a anului o mie analizează și clasifică pe categorii relațiile diverse și complexe ce pot fi întreținute cu sfinții. Subtilitate a unei lumi pe care o considerăm necioplită ! Există și o „evlavie gîlcevitoare”.

între timp, pe drumul spre *Coler* a survenit un incident serios. Punînd tabăra în apropiere de Nieudan, cortegiul vrea să înalțe un altar în aer liber pentru maiestatea sfîntului Vivien și ia lemne din pădurea din preajmă. Aceasta aparține însă unui cavaler ai cărui slujitori sosesc în goana mare: se ajunge la amenințări, apoi la lovituri. Cît va trăi acel senior, mînia dumnezeiască va usca pădurea, care nu-i va mai aduce nici un cîștig.

Aici, problema nu este de a ști dacă trebuie să credem în minunile sfîntului Vivien, ci doar dacă astfel de relatări ne spun ceva despre itinerarul relicvelor. Or, un scepticism radical nu este recomandabil. Nu totul este pură invenție; la sfîrșitul secolului al X-lea, în sanctuare și pe traseul cortegiilor, numeroase mici evenimente sînt interpretate, într-adevăr, drept exorcisme și vindecări de boli ale ochilor. Gramatica fundamentală a cultului sfinților, datînd tocmai din secolul al IV-lea, este încă în uz în Aquitania anului o mie. Diagnosticul de „posedare” este, bineînțeles, destul de vag, însă impune o cură precisă: capacitatea relicvelor de a dăuna duhurilor diavolești și de a le pune pe fugă este bine stabilită. Modelul sfîntului creștin este martirul luptător și victorios, de la care mărturisitorii au preluat o parte din trăsături. Am putea spune că un anumit număr de oameni adoptă limbajul maladiei și se raliază scenariilor de vindecare așa cum le sînt impuse de societatea în care trăiesc. Ei profită de astfel de scene în care ies în prim-plan - chiar dacă hagiograful îi va trimite apoi acolo unde le e locul. Bolile de ochi și paralizii („zgîrcirile”) pe care le tămăduiesc relicvele medievale le putem considera, la fel ca Pierre-Andre Sigal, puțin isterice. La urma urmei însă, ce importanță are ?

Cît privește povestea pădurii uscate, ea ține de o gîndire cvasi--metonimică. Aici se înțelege doar că sfîntul (martir sau asemenea martirilor) are extraordinara capacitate de a face să înverzească și să reinverzească arbori miraculoși - a se vedea relatările lui Gregoire de Tours. Absolut logic, cînd este ofensat, își exercită această aptitudine în sens invers și usucă arborii pe care oamenii au refuzat să-i pună la contribuție pentru el. Critica raționalistă s-ar convinge singură că, exigentă, escorta sfîntului Vivien a sfîrșit împotriviri și a exercitat represalii aruncînd cuvinte precum: „Pădurea asta n-are să mai înverzească”. Apoi a plecat, convinsă că amenințarea va avea efect -dar a lăsat pe cineva care să verifice ? Hagiograful a confundat probabil dorința de răzbunare cu efectul ei. Sau, mai mult, a inventat - cum se întîmplă adesea - întregul episod de la un capăt la altul, reluîndu-l

aici întrucît este atestat (sau mai curînd povestit) în altă parte... O fabulă, un motiv specific basmului.

Nu avem acces decît la zvonuri legate de miracole, la ceea ce călugării vor ca oamenii să creadă și să repete despre sfinții lor, deci și la ceea ce știu că oamenii sînt dispuși să creadă și să repete. Cine se mai îndoiește însă astăzi de interesul pe care l-ar prezenta o analiză a zvonurilor, adevărate sau false, în studierea unei societăți ? De altfel, nu stă în puterea imaginației să ne transporte la antipozii unei ambiante sociale și religioase. Acești sfinți ai păcii lui Dumnezeu se dovedesc foarte certăreți, combativi, plini de resentimente. În jurul sau în urma lor se nasc tensiuni. Căci ei pretind ca oamenii să stea din lucru și să-și plece spinarea la trecerea lor, să le dea lemn, să respecte pămînturile pe care le revendică... Cu alte cuvinte, cortegiul lor este resimțit ca o strategie mai curînd ofensivă decît pacificatoare. Pacea lui Dumnezeu se obține prin zdrobirea adversarilor sau a celor considerați ca atare. Este o luptă.

În relatările de miracole, această violență nu apare ca declarată, palpabilă. Ea este de ordin verbal, simbolic. Neîndoielnic, e preferabilă loviturilor de sabie, dar sîntem datori să ne întrebăm dacă nu cumva, în umbra unor astfel de cortegii, nu au loc și răfuiele în toată regula.

Din anumite detalii prin care se realizează ancorarea legendei în context, reiese clar că procesiunea ce se îndreaptă spre *Coler* nu este un mare marș de pace, în sensul pe care acest termen l-ar avea în prezent. Ideile noastre moderne despre mase și putere riscă să ne facă să pierdem cîteva crîmpeie de istorie dintre cele mai semnificative. Nu numai că procesiunile sfinte nu stîrnesc entuziasmul, dar puțin lipsește să credem că neîncrederea se însinuează pretutindeni. Purtătorii de relicvarii se tem de lăcomia oricui, date fiind aurul și bogățiile ce acoperă și însoțesc „maiestățile”. Orice oraș să fie așadar un adăpost în ochii lor? Invers, și ei pot inspira suspiciune : Dumnezeu știe ce țipi deocheați se mai amestecă prin „mulțime”. Un oraș sau un tîrgușor (*vicus*) preferă adesea ca ei să treacă mai pe alături și să-și așeze tabăra în natură.

Pînă și purtătorii statuiilor pot să cîrtească. Iată ce se întîmplă, după cît se pare, pe drum spre primul conciliu de la Limoges (994), devenit celebru datorită lui Ademar de Chabannes. Ne aflăm în Masivul Central; sînt zile în care, la deal, sfîntul Vivien îi face cu siguranță să asude ! S-au săturat pînă peste cap de statuia aceea grea de metal țipător. Iar acum plouă ; e picătura

care umple paharul: Se hotărî un conciliu la Limoges spre a întări pacea; pentru a pecetlui pe vecie, fură duse într-acolo prețioasele moaște a numeroși sfinți. Printre ele, trupul sfânt al prea slăvitului mărturisitor Vivien. Ca de obicei, el se distinse prin nenumărate mimini. Pe drum fiind, într-una din zile se porni o ploaie mare, și așa turna, încît toți oamenii din alai fură muiați pînă la piele. Cum ploaia încă-și sporea puterea, se temură nu care cumva statuia sfîntului mărturisitor să sufere stricăciuni și-i puseră pe cap un acoperămînt în formă de tichie. Ceea ce văzînd, unul din cavalerii alaiului, pe nume Hector, zise către episcop, în șagă:

„Să luăm de pe capul sfîntului Vivien tichia ce-l apără și poate că-i va părea rușinos chinul său; așa o să ne înțeleagă și pe noi și o să ne scape, cu el o dată, de ploaia asta”.

Abatelui îi plăcu numaidecît propunerea. Și se întîmplă că, prin minunata lucrare a lui Dumnezeu, mărturisitorul lui Hristos, lipsit de acoperămînt, scăpă de ploaie și, o dată cu el, și alaiul. S-a petrecut în această minune o faptă vrednică de aducere-aminte, în care puterea dumnezeiască s-a vădit la toți, iar poporul a rămas mut de uimire : iarna era în toi, vînt și ploaie din toate părțile, și totuși escorta acelui om sfînt nu era atinsă de nici o picătură¹. Pe lângă această minune agreabilă, sfîntul Vivien face și el numărul cu tufișul uscat². Trebuie să așteptăm însă conciliul de la Limoges pentru a asista la înmulțirea miraculoasă a vindecărilor, printre alte boli numărîndu-se și aceea a focului lăuntric (994).

Episodul pe care tocmai l-am citit este absolut clasic: sfinții îi apără împotriva furtunilor și în mijlocul vijeliei pe cei care au alături relicvele lor. Nu există oare un spațiu inviolabil pentru tot ce este sacral ? Putem deci accepta ideea că, atunci cînd vremea potrivnică se dezlănțuie, statuile par neatînse, sau asta dau zvonurile de înțeles. După toate aparențele, în cazul de față nu este în joc viața oamenilor din escortă, și nici măcar conservarea relicvelor: am putea vorbi despre un fel de *miracol de înlesnire*. Nu e însă ceva rar, și nici măcar gratuit, deoarece la mijloc este imaginea de marcă a unui sfînt și a unui grup, atît de importantă într-o societate a onoarei și a paradei. Totuși, dimensiunea relativ redusă a mizei are importanța ei în j tonul glumeț dat de hagiograf acestei scurte relatări. Incidentul provocat de tichie și de ironia lui Hector este elementul care o scoate

Note:

1. *Miracles de saint Vivien*, 32 (pp. 272-273).

2. Care figurează și în repertoriul sfîntei Foi din Conques.

în evidență și îi conferă interes. În plus, ea cuprinde două elemente surprinzătoare. Mai întâi, acea tendință, acea alunecare spre identificarea sfântului cu statuia sa. E normal ca aceasta din urmă să fie acoperită cu o țesătură și ca țesătura să aibă forma unei tichii. Brusc însă țîșnește, ca o vorbă de duh, apostrofa lui Hector: el crede - sau se prefacă - că statuia e chiar sfântul Vivien, deci că ploaia îl afectează cu adevărat; îi conferă astfel o veritabilă ubicuitate, plasându-l atât deasupra norilor, cât și sub ploaie. Antropomorfismul statuilor-relicvarii nu ar trebui, în principiu, să înșele pe nimeni; în practică însă, el provoacă o privire a sfântului Geraud, un gest al minii la sfântul Privat, iar în cazul nostru - o neplăcere sfântului Vivien. Dar Hector - iată al doilea element -, care zice că s-ar teme pentru prestigiul sfântului Vivien, nu-l tratează oare, iar după el și abatele, cu o anumită lipsă de respect? Există o doză de deriziune în ironia sa. Și, în demersul adoptat pentru a forța miracolul, există chiar un fel de parodiare a unei „plîngerii” pentru umilirea sfinților.

În anumite condiții și cu anumite limite, în anul o mie, cu Cerul se poate glumi. Oricît de ciudat ar putea să pară, tachinările, „joaca” fără (prea multă) răutate sînt un aspect frecvent al relației cu sfinții. Ne așteptăm probabil la o teamă plină de respect, și cînd colo ce întîlnim pe drumurile păcii lui Dumnezeu, ba chiar pe cîmpurile ei? Rîsul sau, cel puțin, cîteva zîmbete, umorul, zeflemeaua. Cavalerul Hector se derulează, iar abatele se prinde și el în joc. Pentru o clipă, cei doi nu mai fac foarte bine diferența între sfântul mort, statuar și statuat, și muritorii de rînd. Dintr-o dată, tichia aceea puțin ridicolă îl reumanizează. Și atunci, cei care-l pun la încercare nu mai sînt niște vecini răuvoitori, ci propriii săi prieteni. Nu se simte ofensat și silește vijelia să-l respecte.

La drept vorbind, ironia credinciosului are cam aceeași funcție în narațiune ca și blasfemia inamicului. Cea de-a doua este utilă în răzbunarea miraculoasă întrucît agravează cazul dușmanului și îl desemnează drept țintă imediată. Cea dintîi este necesară în miracolul anodin, ale cărui urgență și seriozitate sînt destul de contestabile. Cerul n-ar fi catadicsit să oprească ploaia dacă Hector n-ar fi dat glas acestui tip de provocare. În cazul de față, nucleul narațiunii este, fără îndoială, miraculoasa imunitate a cortegiului, la fel cum în alte cazuri este vorba de moartea inamicului. Apoi, Pentru a da o formă mai bună istorisirii, arta povestitorului a adăugat vorbele lui Hector. Așadar, cruțat de ploaie, ca și escorta sa, sfântul Vivien a ajuns la Limoges -

potrivit aceluiași monah de la Figeac -, unde a vindecat orbi, schiopi, oameni cu diformități și trei bolnavi de arșiță lăuntrică. Conform unui obicei larg răspândit, unul dintre aceștia din urmă va rămîne șerbul lui pe viață, fiind obligat să plătească, un tribut anual și să povestească minunea. Pentru ceilalți sfinți, Vivien este un concurent redutabil: acolo unde ei dau greș, el reușește - minunile sale consemnate în scris o dovedesc care mai de care. Pe deasupra, știe cum să ia poporul. Nu numai că îi trimite o apă supranaturală printr-un înger, cum face și sfântul Marțial, dar, în același timp, își delectează trupa însetată umplînd ochi o bute de vin... Miracol de belșug și convivialitate, înșefat la praznicele mănăstirilor, pe care se cuvine să-l apropiem de bunăvoința lui Iisus Hristos de la nunta din Cana.

Cum se întîmplă în zilele în care o abație își deschide porțile tuturor, se șterpelește! în toiul conciliului de la *Coler*, un hoț a pus mîna pe cuțitul unui țăran și s-a făcut nevăzut în mulțime. De aici, plîngerea și chemarea în ajutor a sfîntului Vivien care, asemenea lui Jupiter, îi ia mințile celui pe care vrea să-l piardă: hoțul o ia la fugă prin pădure, precum un mistreț, strîngînd în dinți cuțitul, din pricina căruia rămîne țintuit de un copac... pînă ce-și recunoaște vina! Totul este semn într-o astfel de relatare de miracol, iar sfinții sînt, alături de Dumnezeu, apărători ai celor slabi. Marele lor congres este însă o curte a miracolelor...

Sau o curte „feudală” ? Călugărul de la Figeac aproape că o sugerează în încheierea acestui episod: „Văzînd acel semn minunat și alte cîteva, toți își aduseră sfinții la curtea acestui sfînt mărturisitor și îl cinstiră cu un cult mai nobil”. În cultul creștin al sfinților, după sfîrșitul secolului al IV-lea, se reproduc tipuri de relații foarte des întîlnite în societatea reală, ba chiar se șlefuiesc astfel și anumite asperități. Aici, ne-am putea crede în prezența cîtorva baroni suspi-cioși ce-și dispută întîietatea și omagiile vasalilor. Să nu reducem însă lucrurile la această metaforă și să le privim mai îndeaproape:

Zvonul minunilor (sfîntului Vivien) se răspîndea. Călugării sfîntului Geraud fură cuprinși de ciudă. îl defăimară, îl prigoniră plini de ură, precum evreii, apoi se întoarseră de la el. Ci se afla unul printre ei, numitul Benedict, de sfîntă aducere-aminte, care nu se alătura la calomniile lor veninoase; el se îngriji să cîntească pe sfîntul episcop-

Zărand un copil lipsit de trei slujiri ale mădularelor lui¹, îi puse luminări în mîinile bolnave și-l duse astfel în fața moaștelor prea-sfîntului mărturisitor. El însuși se întinse la pămînt spre a se ruga. Pe cînd era cu totul cufundat în rugăciune, puterea dumnezeiască prinse să lucreze; copilul începu să-și miște mădularele rînd pe rînd; astfel, încet-încet, prin meritele mărturisitorului Său, Domnul îi înapoie statura omenească. Mădularele i se îndreptaseră, avea glas și darul auzului. Benedict sări în picioare și duse copilul înapoi la călugării neîncrezători, spre a-l înfățișa vederii lor lecuit, viu și nevătămat. Priveliștea îi lăsă pe toți muți de uimire, năuciți. Atunci, se pocăiră pentru ocările lor. Veniră descultți la sfîntul Vivien, cu o relicvă a preaslăvitului mărturisitor al lui Hristos, Geraud; cerură iertare și prinseră a-i da slavă împreună, cu cîntările cuvenite².

În Franța, totul se termină prin cîntări: la încheierea luptei dintre sfinți și, implicit, a rivalității dintre comunități, se intonează cîntări de laudă. De altfel, disidentul Benedict se află aici pentru a ne reaminti că aceste comunități nu sînt nici ele fără fisură. E greu să trăiești laolaltă, mănăstirile sînt și ele străbătute de tensiuni... Vedem însă foarte limpede că defăimătorii unui sfînt vecin - Aurillac contra Figeac - nu contestă cultul sfinților în principiul lui. S-a comis o greșală atunci cînd, recent, pornindu-se de la asemenea relatări de altercații, s-a conchis existența, în perioada frămîntată a anului o mie, a unui val de erezie rurală contestată. Aici, modelul inamicului convențional este furnizat de evrei, care l-au batjocorit pe Hristos. Așa că iată, într-o dispută legată de onoare, antihriști...

Examinarea beneficiarului unui miracol, verificarea lui nu sînt ceva rar. De altfel, se știe cît de subiectiv poate fi cîteodată un verdict de vindecare (ar trebui revăzute toate stările anterioare și urmărită evoluția ulterioară)... Cu atît mai bine dacă un polihan-dicapat care a făcut eforturi de reeducare sau un isteric pe cale de a se vindeca pot accede la statutul măgulitor de subiecți ai unui miracol! Sfirșitul este o recunoaștere a vinovăției, în picioarele goale, un omagiu de pace adus de sfîntul Geraud sfîntului Vivien. Împăcați, călugării pot cînta împreună.

Mai rămîne dejuocat finala: sfîntul Amans contra sfîntului Vivien! în fața celui dintîi, alt surdomut își așteaptă în zadar vindecarea. Iritați, clericii sfîntului Amans vor să demonstreze că pe acesta nu-l

Note:

Surd, mut și paralizat.

2- *Miracles de saint Vivien*, 16 (pp. 264-265).

întrece nimeni. Lansează deci o provocare „ridicolă”, o ironie: „Să-1 trimitem pe mut la sfântul Vivien, din partea sfântului Amans, să-1 vindece ! ”. De astă dată, sub cuvintele aparent respectuoase se ascunde o intenție piezișă. Sfântul Vivien se prinde însă în joc. îl face pe mut să vorbească în fața lui:

„Preasfinte mărturisitor Vivien, sfântul Amans mă trimite la tine”¹. La fel ca în întâmplare cu tichia, comicul se naște aici din simularea convingerii că miracolul ar fi extrem de facil, din simplificarea la maximum a demersului, ca și cum ar fi vorba despre un hangiu rămas fără vin ce trimite un client la bodega de alături. Avem de-a face cu o parodie. Sfântul n-ar trebui să înghită așa o umilință, dar e cumsecade, se face că nu vede necuviința și grosolănia gestului clericilor rivali.

Nu încapе îndoială că, în unele zile, sfinții par să fie în formă sau în vervă. La Conques, de unsprezece ori într-o singură noapte, aplauzele semnalează o vindecare: Bernard d'Angers nu ne poate povesti totul, lucrurile se repetă de prea multe ori, se mișcă mai repede decît pana lui. Ba chiar, atunci cînd, la porunca episcopului, maiestatea sfintei Foi este transportată la sinodul de la Rodez, succesul ei în fața „poporului” îi deconcertează pe unii sau pe unele, îi răpește clientela sfântului Mary, dar „respectînd regulile” : bolnavul e anunțat în somn de un glas cereșe să se tîrască spre ea. Totuși, aspectul prea spectaculos al anumitor vindecări înfăptuite de martira din Conques depășește limitele. Ele o fac să pară lipsită de bun-gust:

Era un copil orb și schiop, surd și mut din naștere. Părinții săi îl duseră la picioarele statuii, mult prețuită și pusă la loc de cinste. Nu se scurse decît un ceas și dobîndi lecuire de la Dumnezeu. Fusesse dăruit cu vindecare deplină, stătea pe picioare, vorbea, auzea, vedea, ba chiar mergea cu pas apăsător.

Prostimea aplauda zgomotos minunea. Numaidecît, seniorii din conciliu, care țineau sfat nu departe de locul acela, se întrebară între ei: „Ce-i pînă la urmă astă zarvă poporului?”. Contesa Bertilde le răspunse: „Ce să fie, dacă nu unul din jocurile obișnuite ale sfintei Foi ? ”. Dar cînd aflară ce se întîmplase, fură foarte uimiți și bucuroși; puseră ca întreaga adunare să-i închine lui

Dumnezeu cîntare de laudă. Și, de multe ori după aceea, oamenii își aduceau aminte ce spusese preacinstita doamnă: că sfînta Foi se distra!²

Contesa a greșit spunând acele vorbe, s-a înșelat: o asemenea vindecare este un lucru serios, un miracol de primă mărime. Prin intermediul episodului de mai sus, descoperim o miză socială: în consfințirea acestor miracole „cu aplaudimetrul”, cel care are cuvîn-tul este poporul, iar crema celor două miliții începe să fie de părere că vocea lui se aude cam tare. E nostim să-i vedem pe părinții con-ciliari și pe principi uimiți de miracolele ce ar trebui să le susțină decretele ! Și, deodată, lumea începe să spună: totuși, cultul sfinților este mai mult o problemă a poporului decît a elitei. A avut dreptate oare Peter Brown să se înverșuneze împotriva „modelului cu două niveluri” sau a tezei „sfinților succesori ai zeilor păgîni” ? Să zăbovim o clipă asupra acestui subiect. Hagiograful sfintei Foi, Bernard d'Angers, este un spirit fin care, punînd el însuși problema, ne lasă absolut perplecși.

Păgînism în pacea lui Dumnezeu ?

Bernard d'Angers a învățat la școlile din nord: la Chartres, a fost elevul episcopului Fulbert. Asemenea regelui Robert, se lasă purtat de pașii săi de pelerin prin Aquitania. Vizitează sanctuarul din Conques, unde călugării se mîndresc cu rămășițele unei martire din Agen, furate în secolul al IX-lea cu ajutorul Cerului. Este un bun exemplu de cult recent, care se împodobește cu o legendă la fel de seducătoare precum un roman de aventuri. Sfînta în sine este, din punct de vedere istoric, foarte evanescentă : numele său, Foi¹ (*fides*) este de fapt cel care le-a dat forță și sens martirilor creștini. Istorisirea pătimirii ei nu e decît o pură invenție reunind locuri comune, în secolul al XI-lea, se relatează *à la frangaise* (*a ley francesca*), adică în occitană, povestea unei martire. Auditorii se pot înfiora la auzul suferințelor acestei fete ce refuză să venereze idolii și moare, strălucind apoi în societatea cerească, alături de marii sfinți din jurul lui Hristos. Cîntată în ziua prăznirii ei, acest gen de poveste are cu ce să-i emoționeze pe cei bolnavi și îngrijorați; trebuie, poate, să ni-i închipuim bulversați, identificîndu-și propria suferință cu a sfintei, dînd glas, eliberîndu-se de ceva din ei înșiși, exor-cizîndu-și deci răul și simțîndu-se renăscuți la sfîrșit, în momentul triumfului... în orice caz, cîntecul occitan vehiculează două teme

Note:

1. *Ibidem*, 17 (p. 265).
2. *Miracles de sainte Foi*, I, 28 (p. 133).
1. Credință (n.t.).

importante în relatarea miracolelor din anul o mie de către Bernard d'Angers : trebuie să faci față persecuțiilor, iar persecuțiile adversarilor senioriei ecleziastice le amintesc pe cele de odinioară împotriva credinței înseși și a refuzului idolatriei.

Și totuși, ironie a sorții, sfânta Foi din Conques a devenit la istoricii de astăzi aproape un simbol al idolatriei latente, al păgânismului subteran ce persistă sau iese din nou la suprafață în creștinismul anului o mie. Pe copertele cărților lor figurează în repetate rînduri statuia-relicvariu a sfintei, ușor modificată de-a lungul secolelor, dar păstrată încă la Conques. Această statuie de dimensiuni modeste, ce o reprezintă așezată, se compune dintr-un miez de lemn și plăci de metal prețios. Are o mască de aur și o coafură buclată care o reproduce pe cea a statuilor de împărați romani. De fapt, au fost reutilizate aici obiecte antice conform celui mai „carolingian” gust cu putință. Este, în același timp, un obiect de artă evolutivă, în cel mai modern sens al cuvîntului: pe brațele, pe rezemătorile tronului, se adaugă noi și noi podoabe și ornamente, provenite din averea vreunei contese sau din vreo pradă adusă din Spania. O astfel de statuie merită pe drept cuvînt numele de „maiestate”. Ea întruchipează puterea temută și implorată căreia i se plătește tribut în speranța de a primi în schimb unele binefaceri. Îndeamnă la prosternare, nu la revoltă socială... își atrage, desigur, devoțiunea populară, însă a unui popor care nu avut el însuși inițiativa acestui cult.

Interesant ni se pare mai ales că Bernard d'Angers și continuatorul său vorbesc de mai multe ori despre statuie în relatările *Minunilor sfintei Foi*. În una dintre ele, Bernard evocă chiar reticența sa inițială de principiu față de statuile-relicvarii. Respectiva pagină este și ea utilizată deseori de istorici pentru a opune o cultură savantă, cu adevărat creștină, unei culturi populare cu caracter păgîn, de un creștinism bastard și la care Biserica păcii lui Dumnezeu ar consimți dintr-o dată. Să o citim cu atenție.

Potrivit obiceiului său, Bernard d'Angers îmbracă relatarea pro-priu-zisă a miracolului într-un întreg comentariu ce capătă aspectul unei discuții scolastice. O mai făcuse deja puțin mai înainte, intro-ducînd în scenă un „blasfemator”, opozant declarat al povestirilor sale despre miracolele „extravagante” ale sfintei Foi, ca de pildă reînvierea unor catîri. Faptul de a introduce controversa în miezul unei cărți de propagandă presupune o tehnică subtilă și poate chiar I dorința de a fi citit la două niveluri: unii se vor lăsa convinși cu atîtj

mai mult cu cît vor vedea critica respinsă, alții vor păstra totuși o umbră de îndoială.

În cartea lui Bernard d'Angers, primele succese ale statuii sînt așadar centrate pe o răzbunare miraculoasă împotriva unui blasfemator.

Iată ce-mi povestii părintele Adalger, pe atunci decan, iar mai tîrziu abate, după cum am auzit spunîndu-se, cinstit și venerabil bărbat. Era un cleric pe nume Odalric. Se fălea că e mai învățat decît ceilalți, într-o zi, cînd preacinstita statuie era mutată în alt loc pentru că așa cerea nevoia, tulbură sufletele oamenilor. Izbuti să facă să contenească ofrandele, jignind crunt pe sfînta martiră. Într-adevăr, spunea nu știu ce nerozii, tot soiul de prostii despre statuia ei. Dar noaptea se lăsă și, pe cînd încerca să-și odihnească mădularele, doamna cu grozavă putere i se înfățișă în vis și-l ocări astfel: „Nelegiuitule! Cum îndrăznești să-mi ponegrești statuia ? ”. Zise și își lovi dușmanul cu nuiua ce-o ținea în mîna dreaptă. Acela nu avu timp decît să povestească totul înainte să moară, chiar a doua zi.

Recunoaștem aici un motiv miraculos frecvent: vinovatul lovit pe timpul de noaptea de sfîntul ofensat și, în același timp, de boală. Adalger de Conques și Bernard d'Angers au avut tot timpul să prelucreze zvonul venit de la Rouergue, lăsîndu-ne însă, la drept vorbind, în ignoranță în privința lui Odalric și a „neroziilor” sale. La urma urmei, e ușor să-ți astupi urechile în fața criticilor, să protestezi împotriva blasfemiei și să născocești sau să interpretezi o poveste ce se termină printr-o moarte.

Înainte însă de a arunca din nou în întuneric dintr-o trăsătură de condei acele „nu știu ce nerozii” ale lui Odalric, Bernard d'Angers ne mai spune încă ceva: Este un obicei de demult, o datină străveche, pretutindeni în Auvergne, Rouergue, Toulousain și ținuturile învecinate, ca fiecare să dureze sfîntului său, după puteri, o statuie din aur, argint sau alt metal. În ea se pune capul sfîntului ori o parte însemnată a precinstitului trup. Acest obicei era văzut de înțelepți, fără nici o intenție jignitoare, ca o superstiție, ca și cum cultul zeilor de altădată, sau mai curînd al demonilor, ar fi dăinuit încă. Iar eu, prosteste, am găsit smintitoare și mult potrivnică creștinismului statuia sfîntului Geraud cînd am văzut-o dintîia oară așezată pe altar. Era împodobită cu aur curat și pietre nestemate și semăna mult cu un chip omenesc. Privind-o, numeroși oameni simpli credeau că statuia chiar vedea și că ochii îi

luceau mai tare cînd încuviința rugămințile ce i se aduceau. Am făcut atunci greșeala să-i spun în latinește tovarășului meu Bernier, cu un surîs în colțul gurii: „Ei bine, frate, cum îți pare acest idol? Au Jupiter ori Marte n-ar fi fost vrednici de o așa statuie ? ”. Bernier înțelese prea bine acele vorbe cu tîlc, acea critică deghizată în elogiu. Așa și trebuia! Căci, de vrei să închini Dumnezeuului adevărat și atotputernic cultul ce i se cuvine, este lipsit de noimă și de rău augur să făurești o statuie din ghips, lemn ori bronz. Cu o singură abatere, anume că Biserica sfîntă și universală îngăduie crucifixul Domnului; imaginea Lui este atunci sculptată sau pictată cu mîgală, spre a cinsti amintirea patimilor. Cît despre amintirea sfinților, e de-ajuns dacă o înfățișăm vederii oamenilor fie citindu-le cartea adevărată a vieții lor, fie cu ajutorul imaginilor zugrăvite pe pereți, ieșind în relief prin culoare. Nu trebuie nicidecum statui de sfinți, doar că e un prost obicei de demult, o datină locală înrădăcinată și de nebiruit. Datină ce are totuși atîta putere pe acele meleaguri, încît de m-aș fi arătat pe față împotriva statuii sfîntului Geraud, aș fi riscat poate pedeapsa cu moartea¹.

Acest blam la adresa statuiilor vine din partea unui om care nu are o legătură specială cu sfîntul Geraud. Întotdeauna e mai ușor să critici obiceiurile proaste ale celorlalți, atunci privirea ți-e mai scormonitoare. Clericii din Auvergne nu bagă de seamă fetișismul pe care Bernard d'Angers îl vede ieșind astfel la suprafață. Relicvariul antropomorf le întinde o capcană creștinilor din regiunile amintite, capcană pe care am văzut-o deja în cazul statuii sfîntului Vivien.

O cursă diavolească? Da, de asta se tem Bernard și Bernier. Apostrofele lor sibiline, în latină și cu dublu sens, nu sînt simple glume. Cei doi se tem să nu comită ei înșiși o greșeală, o necuviință, ceea ce ar ar însemna să consimtă la idolatrie, împotriva căreia sfînta Foi s-a luptat pînă la moarte. Pentru acești pelerini ai anului 1012, neutralitatea nici nu intră în discuție. Ei sînt datori față de sfîntul Geraud să dezaprobe superstiția, dacă despre superstiție este vorba. Trei zile mai tîrziu, ajunși la Conques, întîlnesc aceeași dilemă: Cînd am pătruns în mănăstire, se întîmplă că tocmai deschiseseră sanctuarul unde se păstrează venerabila statuie. Intrarăm, dar era atît de strimt, încît n-am putut ingenunchea din pricina oamenilor întinși la pămînt. Spre marea mea părere de rău, rămîn în picioare

Note:

1. *Mirades de sainte Foi*, I, 13.

privesc stăruitor statuia și rostesc întocmai următoarea frază: „Sfântă Foi, tu ce odihnești cu o parte a trupului în acest simulacru, vino-mi în ajutor în ziua Judecății”. Și iar îl privesc cu un suris în colțul gurii pe elevul meu, Bernier, găsind că e o nerozie și o mare tâmpenie ca atâtea ființe înzestrate cu gândire să se roage la un lucru fără grai și simțuri.

Noua „sentință” a lui Bernard distinge în mod riguros între relicva al cărei cult este legitim și fundamental și „simulacru” în care oamenii nu trebuie să se încreadă. Pe deasupra, Bernard se roagă pentru ceva mai serios decât reînvierea unor catiri! Nu toate obiecțiile sînt deci simple nerozii. Ele ridică adevărate probleme, de aceea trebuie înțelese în perspectiva unei întregi istorii creștine prea lungi ca să o putem relua aici. Să reținem doar că Biblia a generat o concepție creștină asupra păgînismului centrată pe idolatrie: ce prostie, li se spune paginilor din Europa de Nord, să te închini la idoli făcuți de mîna omului! Dar creștinismul crede în întruparea lui Dumnezeu; trebuie deci să-și interzică să o proclame prin reprezentarea umanității lui Iisus?

Astfel, cărțile creștine furnizează argumente atât în favoarea, cît și în defavoarea imaginilor sfinte. Legea pură și dură a Vechiului Testament stă în centrul iconoclasmului bizantin din secolele al VII-lea și al IX-lea, întruparea dînd naștere replicii iconodule. Deși puțin interesat de icoanele portative, Occidentul secolului al IX-lea a auzit și a transmis mai departe (sau chiar a deformat) ecoul disputelor bizantine. El are, de altfel, propriile tradiții reprobatoare - cel puțin un mic mănunchi. Norma universală evocată de către Bernard d'Angers seamănă cu doctrina deschisă, însă vigilentă, a secolului al IX-lea: crucifixul, frescele, basoreliefurile, dar nimic mai mult.

Arta romană propriu-zisă nu există încă în anul o mie. Bisericele au zidurile pictate cu fresce, însă nu și sistemul arhitectural cu bolți și coloane de piatră (și deci statui-coloane) ce va apărea în a doua jumătate a secolului al XI-lea¹ și căruia îi vom numi începutul „artă romană”, iar continuarea „artă gotică”. Înainte de a călători în Aquitania, Bernard a văzut probabil cîteva basoreliefuri de stuc și ceva orfevrărie, dar statuia sfîntului, oricum ar fi ea, îi este puțin familiară. Să remarcăm în treacăt că, în cazul celui gen de obiect compozit reprezentat de o „maiestate” a sfîntului Geraud ori a

sfintei Foi, nu prea este loc pentru o lucrătură de sculptor în stil antic, idealizând frumusețea umană. Jupiter sau Venus, nu le fie cu supărare celor doi tovarăși ai noștri, nu s-ar recunoaște prea bucuroși într-o asemenea masă de orfevrărie lucitoare și mai degrabă de natură să neliniștească!

Așa încât convertirea lui Bernard la venerarea statuiilor are în ea ceva forțat și artificial; iată-i autocritica, însoțită de retractare:

Vorbele îmi erau lipsite de limpezime, ideea - greșită. Nu pleca dintr-o inimă curată. Sfintei statuii nu i se aduc jertfe, precum unui idol sau oracol. Este doar cinstită în amintirea martirei, întru slava Domnului Dumnezeu. Or, eu am numit-o cu dispreț simulacru, apropiind-o de Venus ori de Diana, iar mai târziu m-am căit amarnic că m-am purtat ca un neghiob cu sfânta lui Dumnezeu¹.

Într-adevăr, mai târziu, Bernard s-a împrietenit cu cei ce propo-văduiau cultul sfintei. A devenit un apropiat al călugărului Adalger, care îi povestește teribila moarte a lui Odalric. Respectivul miracol pune capăt dezbaterii: moartea aceluia dovedește că insulta adusă statuii este o insultă adusă sfintei, care se răzbună. Așadar, nu mai rămîne nici urmă de îndoială :

Nu este un idol spurcat căruia i se închină un cult oracular sau jertfe, ci piosul monument al fecioarei sfinte. Dinaintea-i, sufletul credinciosului este pătruns mai de-a dreptul și mai adînc, iar el cere mijlocire pentru păcatele lui. Ori, mai bine, lucrul cel mai de seamă este să înțelegem că avem de-a face cu o raclă ce cuprinde sfintele moaște, o raclă căreia artistul i-a dat forma, dar care mai presus de toate conține o mare comoară.

Îmi place mult acest sfîrșit de capitol, pentru că Bernard d'Angers, acest păcătos care se căiește, abia convins de miracol, reîncepe exact același discurs ca pe vremea „neghiobiilor”. În încheiere, se prefacă a confunda ceea ce este venerarea statuii cu ceea ce a crezut dintot-deauna că ar trebui să fie. Bernard reia ideea monumentului, recen-trează cererile de mijlocire pe păcat și pe judecată și ne îndeamnă să respectăm mai mult relicvariul decît statuia. Dar în prima zi, îi spusese oare sfintei Foi altceva ?

Dincolo de sinuozitățile acestui frumos text, realizăm foarte ci că aici există o problemă reală. Doar că nu trebuie s-o generaliz;

Note:

1. *Miracles de sainte Foi*, I, 13.

și s-o transformăm în una de genul „totul sau nimic”, așa cum ne silește miracolul în cauză: nu totul este idolatrie în relația dintre creștinii anului o mie și statuile-relicvarii, însă anumite capcane există. Și nu vedem ce măsură se ia la Conques pentru a evita devierea fetișistă de la Aurillac - dacă nu cumva tocmai acceptarea acestui capitol cu dublă explozie în *Cartea Minunilor*!

Nu trebuie nici să supraestimăm problema. Într-adevăr, relatările lui Bernard și ale primului său continuator pun în scenă statuia în primul rînd ca relicvariu, fără a da sentimentul că ar prezenta lucrurile în mod deformat. Să nu ne lăsăm înșelați atunci cînd citim că în fața ei se pledează (I, 30), că este scoasă din mănăstire și plimbată pentru a potoli încăierări (IV, 16) sau chiar că necioplitul Gimon o ceartă (I, 26): la fel se întîmplă și în secolele X-XI cu racle luxoase și strălucitoare, deși neînzestrate cu statui, precum cele ale sfinților Bernard, Ursmer etc. Ca și statuile, aceste racle se deplasează înconjurate de povești și legende, iar strălucirea aurului impresionează aproape tot atît cît ochii de ghips ai unei maiestăți. Trupul sfintei Foi se află în statuie (I, 28), la fel cum altele se află în racle; Gimon însuși i-a pîndit murmurul, nu ochii (I, 26); în sfîrșit, racla sfîntului Sernin, venită de la Toulouse, s-a amestecat fără greutate printre „chipuri” cu prilejul conciliului de la Rodez (I, 28).

Statuia-relicvariu a sfintei Foi este înainte de toate un receptacol de ofrande, o îngrămădire de ex-voto ce alcătuiesc un fel de găteală a sfintei. Celor devotați, aceasta li se arată în vis pentru a le cere aur și giuvaiericale; exigentă, stoarce de brățări o contesă din Toulouse, mijlocindu-i în schimb cererea de a avea copii.

În hărțuielile nocturne la care își supune credincioșii, ea nu are însă - cu o singură excepție - înfățișarea statuii de „maiestate”. Aici este sfînta din legendă, veșnic tînără și puternică. Mai puțin atunci cînd Bernard d'Angers intervine în mod autoritar pentru a-i conforma propriei sale viziuni, visătorii din Conques și din împrejurimi nu confundă sfînta cu statuia ei. În orice caz, multe miracole sînt înfăptuite de la distanță prin invocare, prin rostirea numelui „magic” al sfintei Foi. Este, negreșit, cazul tuturor evadărilor de prizonieri, pe care aceștia le vor povesti mai tîrziu la Conques, aducîndu-și chiar lanțurile ca ofrandă și tribut. De unde „fiarele” atîrnate în biserică și în criptă, care le îmbogățesc sau le încarcă și mai mult. În toate acestea, unde este păgînismul subteran, unde este creștinismul „adevărat”, unde sînt cultura

savantă, respectiv populară?

Prea isteț ar fi cel care ne-ar putea spune! Există atâtea nuanțe, legături și complicații... Toate gândirile binare și teoretizante sînt de un reduționism primejdios, construind modele „insuficient de sensibile”, cum spunea Peter Brown. Pornind de la astfel de modele se nasc erori istorice inevitabile, de pildă relatările ce prezintă o intruziune masivă de elemente „populare” prin intermediul unor mari mișcări sociale : în secolul al IV-lea - „convertirile în masă”, în anul o mie - „mișcarea de pace” subversivă.

Căci, pînă la urmă, ceea ce Bernard d'Angers se teme că ar găsi „păgîn” în statuile-relicvării reprezintă, cu siguranță, o deviere, dar este oare chiar *păgînismul*? Ce știe el cu adevărat despre păgînismul sau păgînismele autentice? În această privință, nu are decît o imagine construită prin comparație¹, de tradiție creștină. Dar noi, știm noi să definim *păgînismul* ? Nu ni se va părea cumva păgîn tot ce înseamnă venerare a relicvelor și cult al sfinților ? Și aceasta deși conțin, neîndoielnic, multe dintre elementele absolut specifice creștinismului încă din secolul al IV-lea: umanitatea sfințului patron și tipul relației cu acesta, apelul la el în perspectiva Judecării de Apoi. La începutul secolului XX, părintele bollandist² Hippolyte Delehaye a întreprins o serie de studii avînd ca subiect legende și cultul sfinților³, sub presiunea obsedantă a unei teze deopotrivă adevărate și false, al cărei adevăr parțial îl chinuia, deși îi respingea cu ușurință simplismul de ansamblu: sfinții creștini ca succesori ai zeilor păgîni. Îi era evident că, în ceea ce privește forma, creștinismul refolosea multe materiale păgîne și știa bine că, înainte de martiri și mărturisitori, înainte de sfînta Foi și sfîntul Vivien, Esculap și Apollo vindecaseră prin exorcisme, după privegheri și *CM* prețul unor ofrande. Știa foarte bine de dreptul de azil în locurile sfînte ale anticilor și de procesiunile ce sacralizau spațiul și timpul, apoi de răzbunările divine rezervate profanatorilor, povestite de credincioși. Sau de ordalii, de blesteme, de jurăminte și de pedepsirea celor ce jurau strîmb... într-o societate antică, toate aceste funcții sociale

Note:

1. Termenul „păgînism” este folosit acolo unde creștinismul slăbește: *supra*, p. 347.
2. De la Jean Bolland (1596-1665), iezuit belgian care s-a ocupat de editarea faptelor sfinților (*Acta sanctorum*). Societatea purtîndu-i numele, formată în principal din iezuiți, îi continuă opera (n.t.).
3. *L Origine du culte des martyrs și Les Legendes hagiographiques*.

și culturale ale religiei pot apărea de îndată ce ea începe să joace un rol sistematizator și oficial. La drept vorbind, nu avem de-a face cu păgînismul în adevăratul sens al cuvîntului, ci cu un fel de patrimoniu comun tuturor religiilor instituite. Chiar și evreii Vechiului Testament au preluat esențialul de la „păgînii” Orientului Apropiat care îi înconjurau. Religiile născute din Biblie au elaborat în această privință o viziune foarte morală și teologică asupra lumii și a destinului ei, pe care au organizat-o foarte strict în jurul păcatului și al dreptății¹, ceea ce nu le împiedică să păstreze sau să dezvolte, în felul lor, reprezentarea unei lumi și a unei societăți potrivit opoziției dintre sacru și profan, precum și obișnuința de a negocia prin rituri și formule cu o multitudine de forțe supraumane.

În consecință, ne este foarte greu să distingem, din punctul de vedere al mentalității, o elită religioasă separată de popor și întreținând cu el o relație dialectică. Că există „două niveluri”² de creștini ai anului o mie este o evidență banală, pe plan atît statutar, cît și funcțional: clerul este plasat deasupra „poporului” laic, cavaleri și țărani deopotrivă, iar religia înseamnă la drept vorbind toată puterea lor, tot ce se transmite în relația dintre clerici, în exercițiul funcției lor, și enoriași. Nimic nu se poate transmite deci fără cler, și nici exclusiv prin intermediul lui, totul fiind întotdeauna interactiv. Cu siguranță că așa se elaborează statuia-relicvariu, și așijderea conciliul de pace unificator. Dar, o dată spuse toate acestea, ne rămîne să constatăm că „poporul” nu are o exprimare religioasă autonomă și să încetăm să mai discutăm despre relicve și miracole pentru a face pacea lui Dumnezeu mai „populară” decît este.

Dacă apar distanțări și controverse, aceasta se întîmplă în interiorul clerului și mai ales al grupului său de conducători, al elitei sale, care posedă gîndirea cea mai bogată și mai diversificată. Unii clerici atacă modul în care alții domină laicatul, interacționează cu el - fenomen ce primește prea adesea denumirea de „religie populară”. Citind cărți creștine venite din alte vremuri și de pe alte meleaguri, clericii din școli, Bernard d'Angers și suita lui, au dobîndit o reală capacitate de abstractizare și au deprins o anumită vigilență; ei știu astfel să se ferească de o deviere fetișistă precum cele care se pot, într-adevăr, produce în sanctuarele din Aurillac sau

Note:

1- P. Brown, *Le Culte de saints...*

2- Vezi observațiile lui B. Stock, *The Implications of Literacy*.

Mende și pe drumul de la Figeac la Limoges. Dar oare numai oamenii cei mai mărginiți din „popor” se pot lăsa înșelați de o imagine? Și-ți trebuie sprijinul unui păgînism autohton imemorial ca să-ți dea prin gînd să scrutezi ochii sfîntului Geraud atunci cînd vii să-i ceri ceva ce nu suferă amînare, cînd te chinui și dorești, cînd ți-e teamă de moarte și cînd vrei să fii iubit de cineva important ?

Capitolul 5

Reînnoirea înțelegerilor (1019-1038)

După cât se pare, Raoul Glaber ignoră reuniunile de la Charroux (989), Limoges (994) și Poitiers (1010), precum și toate procesiunile din Auvergne. Povestindu-le, ar fi putut să ne emoționeze și să ne edifice, atât cu prilejul mileniului întrupării, cât și cu cel al mileniului Pătimirii lui Hristos. Dacă vorbește despre pacea lui Dumnezeu în jurul anului 1033 să fie oare pentru că ea chiar dobândește atunci un aspect grandios, însoțit de o mai mare animație? Noutatea rezidă mai curînd în răspîndirea formulei de pace : ea ajunge în partea de nord a regatului, trece foarte aproape de Raoul, care prinde să o iubească, apoi se arată dezamăgit¹...

În Aquitania, o dată cu generația ducelui Guillaume al V-lea cel Mare (993-1030), documentele se înmulțesc și se îmbogățesc. Arta narațiunii se dezvoltă; astfel, ni se dezvăluie lupte și complicații pe care înainte nici nu le bănuiam. Cronica lui Ademar de Chabannes istorisește mici războaie și mari manevre politice cu o precizie mereu sporită: păcat că se oprește brusc, în 1028.

Tocmai în partea de nord-est a zonei pe care o cunoaște cel mai bine, avem la aceeași dată (anii 1020) uimitoarea *Istorie a înțelegerilor* dintre ducele Guillaume și vasalul său, Hugues de Lusignan. Seniorul castelan se plînge de manevrele ducelui, care l-ar fi înșelat, însă istoricii moderni au inversat în general rolurile, găsindu-l pe Hugues și pe cei asemenea lui foarte periculoși pentru ordine. După Marcel Garaud², acum ar avea loc marea „încercare”,

Note:

!• Vezi *supra*, pp. 26-27.

²- *Les Châtelains de Poitou...*, pp. 33-34.

exact în momentul în care cartele de la Saint-Maixent, abație din vecinătate, evocă mai multe violențe. într-o astfel de criză, ce altceva poți să faci decât conciliu de pace? începînd din L028, densitatea dosarelor păcii lui Dumnezeu devine paroxistică, muLțumită aceluiași Ademar de Chabannes. Lui îi datorăm consemnarea amănunțită a unui conciliu (1031), precum și o serie de predici imperative. Păcat că nu spune barem o vorbă despre sfîrșitul lumii sau despre mileniul Pătimirii, căci atunci ce mare scenă a anului o mie am mai construi... Veți fi dezamăgiți așadar, amatori de crize sociale și convulsii religioase, dacă vom dedramatiza atît dosarul cel mai „feudal” (*Istorisirea înțelegerilor*), cît și conciliul de pace cel mai bine cunoscut (Limoges, 1031). Nu le vom găsi atît de pasionante pe cît v-ar plăcea. Va fi însă în cîștigul analizei complexității socio-reli-gioase, ceea ce vom putea constata și în cazul comunei diocезane din Bourges.

1. Măreția și încurcăturile lui Guillaume al V-lea

în *Cronica* sa, Ademar de Chabannes nu alocă decît tm spațiu foarte redus păcii lui Dumnezeu. Nu are deloc nevoie de ea pentru a suplini puterea publică, întruchipată în această perioadă de Guillaume al V-lea și de contele de Angouleme, alt Guillaume, supranumit Taie-Fier. în zadar am căuta în paginile lui Ademar diagnosticul unei crize politice. Pentru a salva paradigma revoluției „anului o mie”, ar trebui să reducem autoritatea ducală la o simplă fațadă, cum vrea Andre Debord¹, istoric contemporan al regiunii Charroux: prin păcile lui Dumnezeu, Guillaume al V-lea nu reușește decît să întîrzie o „criză profundă și iremediabilă” în urma căreia se instaurează senioria castelanilor, deci „regimul feudal” pur și dur. El poate salva aparențele pentru o bucată de vreme, însă după aceea vine potopul. Pînă unde trebuie să fim însă de acord?

O elogiare a lui Guillaume al V-lea

Ademar de Chabannes își conținește o clipă povestirea pentru a strînge într-un elogiu celebru tot ce vrea și poate să spună despre meritele ducelui Guillaume. Asupra unor puncte va reveni și în alt parte, asupra altora, nu. Nici unul dintre principii francezi ai anului o mie¹ nu a avut șansa să treacă în posteritate printr-un portret politic atît de precis. Scrisă², fără îndoială, înainte de moartea ducelui (dar într-o perioadă în care bătrînețea o anunța), această pagină este oare dictată de dorința de a măguli ?

Da, în măsura în care trece cu buretele peste unele eșecuri și tensiuni, fără să aibă însă nimic de-a face cu retorismul condeielor cu adevărat lingușitoare. Ademăr alege și pune cap la cap fapte pozitive, invitându-și cititorul să le treacă în contul principelui. Sintem liberi să fim însă mai reținuți decât el. Ducele Aquitaniei, conte în Poitou, acel prea glorios și prea puternic Guillaume despre care am mai vorbit, se arată îndatoritor cu toți, priceput la sfat, minunat prin înțelepciune, plin de o largă mărinimie, apărător al săracilor, părinte al monahilor, ziditor și prieten al bisericilor - iar mai ales al sfintei Biserici romane. Încă din tinerețe, luase obiceiul să meargă an de an la Roma, la scaunul apostolic, iar în anii când nu mergea, făcea în schimb pelerinaj la mănăstirea sfântului Iacob, în Galicia. Pretutindeni unde se ducea, pretutindeni unde ținea judecăți publice, părea mai curînd rege decât duce, atîta faimă și strălucire avea. Nu numai că și-a întins puterea peste toată Aquitania, încît nimeni nu îndrăznea să ridice mîna împotriva lui, dar a avut și o înțelegere fără cusur cu regele francilor. Dobîndise chiar bunăvoința lui Alfonso, rege al Spaniei, Sancho, rege al Navarrei, și Cnut, rege al danezilor și englezilor. În fiecare an le primea soliile și darurile de preț, trimițîndu-le la rîndu-i daruri încă mai scumpe. Cu împăratul Henric al II-lea făcu prieteșug; se cinsteau unul pe altul prin daruri. Între altele, ducele Guillaume îi trimise o sabie mare din aurul cel mai curat, pe care erau săpate cuvintele: Henric împărat Cezar August. Cînd venea la Roma, pontifii romani îi arătau aceeași prețuire ca augustului lor împărat. Contele Foulques d'Anjou îi adusese omagiul mîinilor, iar el îi dăduse în schimb ca fief Loudun, precum și alte castele în Poitou, așijderea Saintes și alte locuri. Vedea cumva că un cleric strălucește prin învățătură? Ducele îl înconjura cu toate atențiile. Bunăoară, puse abate la Saint-Maixent pe călugărul Renaud, zis Platon pentru știința lui. Aduse în Francia o minte luminată, pe episcopul Fulbert de Chartres; îi dădu trezoreria de la Saint-Hilaire și nu-i precupeți semnele de prețuire în fața

Note:

1. Vezi *supra*, pp. 323-325.

în afară de regele Robert, dacă am face un montaj al paginilor lui Raoul Glaber (pentru strălucirea politică) și de Helgaud de Fleury (pentru zelul față de biserică). Cronica se oprește în 1028, ducele moare în 1030.

lumii. De obicei, nu-l vedeai fără un episcop alături. Dăruii mănăstirii Saint-Martial din Limoges o biserică parohială. În Aunis, pe care tatăl său o dăduse deja zisei mănăstiri: Anais, închinată sfântului Petru. Abației de la Cluny, abației Saint-Michel de la Clusa din Italia și multor alte mănăstiri din Burgundia și Aquitania le dăruie multe pământuri de lângă țărmul mării, cu veniturile lor, pentru a spori mijloacele de trai ale slujitorilor lui Hristos. Pe călugării și abații ce urmau regula îi copleșea cu calde atenții și se sprijinea pe sfatul lor în gospodărirea regatului. Prin daruri, atrase către sine pe abatele Odilon de Cluny, căci recunoscuse în el un templu al Sfântului Duh, și-l puse peste mai multe abații ce țineau de puterea sa. Ducele refăcu în întregime nobila abație de la Maillezais, în Poitou, și marea abație de la Bourgueil, așezată în Anjou, chiar pe domeniul lui - și asta împreună cu mama sa Emma, soră cu Eudes de Champagne. În aceste două abații, adună călugări ce urmau regula, spre a înălța slavă lui Dumnezeu zi și noapte, dându-le ca abate pe Theodelin, înflăcărat căutător al sfințeniei, stîlp de neclintit al rînduiei Lii cerești. Seniorii aquitani încercară în mai multe rînduri să se răzvrătească împotriva lui, dar fură toți îmblînziți sau zdrobiți. Pe cînd asedia Rochemeaux, în apropiere de Charroux, contele Boson veni asupra lui cu puzderie de războinici; lupta începu, ducele ieși biruitor, porni iar asediul și cuceri orașul. Avea cu sine om mare la sfat, anume contele Guillaume d'Angouleme, și pe acest sfat punea mult temei. Cei doi s-au iubit dintotdeauna foarte mult, de parcă ar fi avut un singur suflet. Cînd contele de Angouleme asedia castelul din Blaye, ducele îi stătu alături; mulțumită vitejiei sale, luă castelul și primi de la duce ca fief vicomitatele Melle, Aulnay și Rochechouart, senioria peste Chabanais, Confolens, Ruffec, precum și peste multe altele¹. Cu toate că a evocat deja conciliul de la Limoges (994), Ademar de Chabannes nu pune pe seama lui Guillaume cel Mare faptul de a fi patronat o „mișcare de pace a lui Dumnezeu” și de a fi preluat astfel o nouă idee de la cercul său de episcopi. În plan principal, el întruchiează însăși pacea lui Dumnezeu: este „apărător al săracilor” și „prieten al bisericilor”, printre alte calități pe care aceste biserici le așteaptă de la un principe cu un comportament cavaleresc și regal. Nici o aluzie însă la vreo structură deosebită; adunările judecătorești publice pe care le ține nu sînt legate în mod special de pactul de la Poitiers, încheiat, după cum am văzut, în jurul anului 1010 pentru a le da un plus de forță.

Note:

1. Ademar, III, 41 (pp. 161-163).

E adevărat, avea aerul unui rege. Putem să extindem comparația la nivelul structurilor și să subliniem că „monarhia” sa seamănă mai mult cu cea a lui Hugo Capet sau Robert cel Pios în Galia decât cu cea a lui Carol cel Mare sau a lui August. Ademar îl va apropia de aceștia mai târziu, dar numai în ceea ce privește pasiunea pentru literatură și pentru cărți¹. Un domeniu ducal în Aquitania nu este mai ușor de cartografiat decât unul regal în Galia². Ținutul Poitou nu se află în întregime sub stăpânirea lui Guillaume cel Mare, iar deplasările și clientela acestuia îi depășesc cu siguranță granițele : viconții și conții, de la Limoges până la Angoulême, gravitează toți în jurul lui. Prezența sa în estul Aquitaniei (Auvergne) nu este însă mai evidentă decât a lui Robert în sudul Galiei. Există deci o sferă de influență ducală, la fel cum există o sferă de influență a regelui; ea este bine marcată de un grup de episcopi fideli și, în același timp, vulnerabilă în fața răzvrătirilor „feudale”. Politica angevină, alter-nînd războaiele și pacea, aduce aici aceleași avantaje ca și cea din Blesois în sfera regilor Hugo și Robert.

Dacă Ademar de Chabannes îl vede totuși pe ducele Guillaume ca pe un principe cvasi-regal, motivul este relația acestuia cu adevărații regi, prin schimbul de daruri pe care îl practică cu ei. Or, în aceste vremuri, rangul recunoscut destinatarului nu este oare marcat prin forma și mai ales natura darului ? Primind sabia, Henric al II-lea îl onorează pe Guillaume de Aquitania - îl vom vedea acționînd cu mai multă șiretenie față de regele Robert (la Ivois, în 1023³). Grija lui Ademar este să-și pună ducele pe picior de egalitate cu cei doi monarhi, vorbind de înțelegere cu unul, de prietenie cu celălalt, însă niciodată de vasalitate. Și-a pus sau nu acesta mîinile în cele ale lui Robert cel Pios ? Poate că nu, dar există și alte semne ale fidelității naturale a unui duce de Aquitania față de regele său, iar Guillaume le dă cu siguranță: îl primește „cu cinstire”⁴.

Politica sa „internațională” nu este o încercare vicleană de a-l ataca, de exemplu, pe la spate pe rege prin alianțe normande (cu Henric al II-lea) sau anglo-daneze (cu Cnut cel Mare, care nici măcar nu a putut împiedica raidul din 1018)⁵. Este o politică creștină

Note:

1. III, 54 (p. 173).
2. Vezi *supra*, p. 268.
3. Vezi *infra*, pp. 540-545.
4. Ademar, III, 56 (p. 176): cu ocazia pelerinajului la Saint-Jean d'Angely.
5. Vezi *supra*, p. 351.

și meridională ce ține la pelerinajele la Roma și la Compostela. Pe acest arc de cerc, ducele își desfășoară toate relațiile sale „la vîrf”. Mergînd la mănăstirea sfîntului Iacob, în Galicia, îi întîlnește pe regii creștini ai Spaniei, a căror bază teritorială nu o întrece pe a sa și care apreciază întăririle sosită din Aquitania pentru acțiunile lor din Al-Andalus. La Roma se intersectează cu împăratul Henric al II-lea și, mai tîrziu, cu Cnut cel Mare. După moartea lui Henric al II-lea, ezită însă și renunță să mai fructifice șansa de a deveni rege al Italiei. Să-l corectăm pe Ademar: papii nu i-au arătat ducelui „aceeași cinstire” ca și împăratului; i-au primit doar împreună, într-o atmosferă de respect reciproc.

La urma urmelor, nu este oare remarcabil că Ademar descrie religia lui Guillaume în termeni de „atenții” și „cinstire” arătate unor fețe bisericești de rang înalt și de mare reputație ? Astăzi nu ne-am mai exprima așa: s-ar vorbi cel puțin despre „spiritualitatea” ducelui, despre „devoțiunea” lui față de Hristos sau față de marii sfinți. Or, religia lui Guillaume este pusă pe picior de egalitate cu politica sa și, la fel ca aceasta, pare să se rezume la relații între oamenii din lumea bună. Cu Fulbert de Chartres și Odilon de Cluny ducele nostru nu se poartă deloc altfel decît cu teribilul Foulques Nerra, conte de Anjou - ce-i drept, deseori și el pelerin.

Guillaume le face mănăstirilor cadouri pe măsura rangului său. Asemenea fiecărei generații de Ramnulfieni, întemeiază și reface, contribuie din plin la „primăvara lumii”, la înflorirea „dalbelor biserici” despre care vorbește Raoul Glaber... Le îmbogățește grație salinelor de pe litoral, a căror exploatare contribuie, neîndoielnic, în mare măsură la bogăția conților și a nobililor. În spiritul foarte postcarolingian al vremii sale, vrea splendoare liturgică. Favorizează deci reforma disciplinară, călugării și abații „ce urmează regula” ; rîvna cu care vor cînta va fi sporită, iar glasul lor mai plăcut lui Dumnezeu - de unde mai puține flageluri în Aquitania.

Pînă acum prezentă în special în Auvergne, sub ocrotirea lui, Cluny se extinde pînă la ocean. Ducele pune sub conducerea lui Odilon alte cîteva mănăstiri, nu fără a provoca de altminteri unele tensiuni. În 1010, la Saint-Jean-d'Angely s-a descoperit capul (țeasta) sfîntului Ioan Botezătorul, înaintemergătorul lui Iisus Hristos. Relicva excepțională, chiar dacă nițel dubioasă ! în jurul ei se îngrămădesc cei mai puternici oameni: regele Robert și Eudes al II-lea de Blois, regele Navarrei, ducele gasconilor. Ceea ce îi pune în umbră pe

sfințitul Marțial și pe ceilalți sfinți, ale căror moaște sînt convocate pentru a-și aduce omagiul celor ale înaintemergătorului¹. Nu peste mult vreme însă, ducele simte nevoia de a întări disciplina și îl cheamă pe abatele Odilon pentru a aplica reforma. Între oamenii „canonicilor” și cei ai ducelui, susținuți în ascuns de Foulques Nerra², va izbucni o încăierare. Saintes, posesiune a contelui de Anjou, nu este departe, și poate că, prin intermediul mănăstirii Cluny, Guillaume cel Mare încearcă să sustragă Angely de sub controlul acestuia.

Apelul la „Renaud, zis Platon”, deci la un călugăr care știe ceva greacă, dovedește respectul înalților aristocrați ai anului o mie față de cultura livrescă. Cel mai mare învățat al vremii, Gerbert, a devenit papă, ceea ce nu se întîmplă chiar în orice epocă. Onorîndu-l pe Fulbert de Chartres, onorează un mare jurist. Școlile se află în nord, însă alegerea unui episcop regal și, în plus, din Chartres ilustrează în mod elocvent orientarea bleso-capetiană a prietenilor lui Guillaume al V-lea.

Într-o zi, Fulbert de Chartres îi adresează ducelui nostru o scrisoare devenită faimoasă, anterioară anului 1021, pe care tratatele de drept savant o vor relua în secolul al XHI-lea, iar după ele manualele noastre de istorie ce tratează feudalismul. Ducele i-a cerut să definească datoriile unui vasal față de seniorul său. Căci, dacă oamenii anului o mie cunosc foarte bine ritualul omagiului (îngenuncherea în fața seniorului și punerea mîinilor într-ale lui) și jurămîntul ce-l însoțește (în prezența relicvelor), implicațiile lor exacte variază oarecum în funcție de împrejurări. Fulbert recurge la o pagină din Cicero care vorbește despre ceea ce datora cetățeanul cetății antice (*De inventione*), adaptînd termenii la datoriile credinciosului față de seniorul său: îmi cereți să definesc credincioșia. Iată ce am aflat în cărți. Cînd juri credință seniorului, trebuie să-ți întipărești în minte următoarele șase cuvinte : nevătămător, sigur, cinstit, folositor, lesnicios, vrednic. Să fii nevătămător înseamnă să nu vatămî trupul seniorului. Să fii sigur înseamnă să nu-i trădezi secretele și să nu închini întăriturile

Note:

1- Ademar, III, 56 (p. 177), care exprimă unele îndoieli în legătură cu moaștele înaintemergătorului și scoate în evidență rolul sfințului Marțial. Mitologia altora este întotdeauna mai ușor de criticat!

2- *Ibidem*. Reforma intenționează să prefacă acești „canonici” înapoi în călugări - Foulques se amuză să conteste oportunitatea măsurii.

de care are nevoie pentru siguranța lui. Să fii cinstit înseamnă să nu-l împiedici să-și dobândească dreptatea și tot ce ține de cinstea lui. Să fii folositor înseamnă să nu aduci atingere proprietăților lui. Să fii lesnicios și vrednic înseamnă să nu-i faci anevoie ori cu neputință ce îi stă în putință să facă, lesne ori nu. Credinciosul e dator să se păzească de a dăuna în vreunul din aceste feluri. Dar n-ajunge numai atât pentru a te învrednici de un fief. Nu-i destul să te ferești de rău, ai a face și binele. În aceste șase feluri de daraveri, credinciosul datorează seniorului ajutor și sfat: numai așa va fi demn de fieful său și își va împlini jurământul de credință. Cît despre senior, el trebuie să-i răspundă așijderea în toate. Altfel, îl vom socoti de rea-credință tot atât cît îl vom socoti viclean și sperjur pe credincios. Nu trebuie să-și facă rău unul altuia, nemijlocit ori ajutînd pe un al treilea¹.

Fulbert este un adevărat profesor! Am crede ca le ține o lecție unor școlari, că le sădește cunoștințe de morală. E adevărat că secolul al XIX-lea le-a atribuit adesea „feudalilor”, ca și „sălbaticilor”, suflete de copii, credule sau schimbătoare... Să fim serioși. Dacă termenii sînt preluați de la Antichitate, circumstanțele aplicării lor sînt cele ale secolului al XI-lea. Trebuie să ni-l închipuim pe Guillaume poruncind să fie citită, tradusă și comentată această frumoasă scrisoare venită din ținutul marilor școli, în cursul uneia dintre acele adunări în care marii săi vasali și el însuși se îndeamnă reciproc la împlinirea datoriilor și angajamentelor - de ce nu chiar una dintre cele evocate în *Istoria înțelegerilor* încheiate cu Hugues de Lusignan, pe care le vom prezenta imediat?²

Totuși, nu trebuie să considerăm că scrisoarea de mai sus ar fi alfa și omega pentru ceea ce secolul al XI-lea crede despre vasalitate³. Nu că ar trebui să-i bănuim pe intelectuali că ar fi întotdeauna decațați față de realitate: Fulbert evită doar să fie prea precis, deoarece trebuie să împace uzanțe diferite, o întreagă serie de precepte divergente - și acest lucru explică succesul său ulterior, în epoci mai livrești. Căci există credincios și credincios, fief și fief. Scrisoarea vizează mai întîi un tip de credincios ce dispune de mijloacele de a aduce prejudicii, așadar o relație între personaje puternice, unul aducîndu-i celuilalt omagiul de pace. Ea se aplică mai puțin nemijlocit unor oameni de casă sau în soldă. Apoi însă,

Note:

1. Fulbert, nr. 51 (Behrends, pp. 90-92).

2. *Infra*, pp. 391-398; totuși, nu ultima adunare, desfășurată după 1021. ³- Vezi comentariul lui S. White, *Custom, Kinship...*, pp. 145-146.

printr-un cuvînt de ordine precum cel de „a te învrednici de un fief”, Fulbert de Chartres favorizează implicit ideea că vasalul își ajută seniorul pe măsura importanței fiefului. Nu spune că acesta trebuie să aibă un singur senior, și nici cum se procedează în caz de conflict între mai multe datorii.

Este posibil să nu existe nici o „cheie” pentru „credinciosul” din scrisoarea lui Fulbert. Însă dacă ar trebui să găsim una, aş înclina către contele de Anjou însuși, Foulques Nerra. Prezența sa neliniștitoare strică puțin măgulitorul „portret al lui Guillaume” realizat de către Ademar de Chabannes. Desigur, ea este exorcizată de protocol, de protestele de bună-credință ce însoțesc omagiul și cedarea, confirmarea fiefurilor - Saintes, Lodun și toate celelalte. Există însă între cei doi bărbați o înțelegere profundă ?

Prin comparație, reiese cu atît mai bine în evidență comunitatea de vederi, unitatea sufletească dintre cei doi Guillaume, cel de Poitiers și omologul lui de Angouleme (988-1028). „Om mare la sfat”, cum spune Ademar. Și pentru că a îndruma o politică înseamnă a te angaja să o sprijini, trebuie să deducem că este vorba despre o adevărată alianță. Iată, într-adevăr, că la sfîrșitul capitolului său Ademar de Chabannes își schimbă puțin părerile. La început afirma că nimeni nu îndrăznește să se ridice împotriva ducelui, dar, pînă la urmă, vorbește despre repetate răzvrătiri ale seniorilor aquitani. Problema nu este nouă, și putem chiar considera că, în definitiv, cei care se răzvrătesc, precum Boson de Perigueux, împotriva lui Guillaume nu fac decît să ducă mai departe o competiție de veacuri între neamul lor și al Ramnulfienilor. În ceea ce-i privește, cei doi Guillaume continuă înțelegerea deja foarte strînsă ce domnea între tații lor, ducele Braț Vînjos și contele Arnaud Manzer.

Dimpotrivă, Foulques Nerra e fiul unui inamic al lui Braț Vînjos, care s-a războit cu el înainte de a primi ca fief Loudun. Ajutorul pe care și-l oferă cei doi Guillaume la Rochemeaux, respectiv la Blaye¹ ilustrează în chip grăitor linia de conduită ideală trasată de Fulbert de Chartres : o solidaritate activă și reciprocă. Pe de o parte însă, simțim foarte bine că aceasta pleacă mai curînd dintr-o serie de interese bine conștientizate decît din niște suflete leale². Pe de altă parte, Ademar de Chabannes nu reduce relația lor la o vasalitate ce s-ar naște din omagiul mîim'lor.

Note:

1. Cu rezultate pozitive ?
2. Chiar dacă nimic nu exclude o prietenie personală.

în cazul de față, situație frecventă, sursa noastră medievală subliniază omagiul lui Foulques întrucît acesta modifică o relație, pacificînd-o - cel puțin oficial. În cazul seniorilor aquitani din cercul apropiat ducelui, omagiul este un fapt neîndoielnic, dar nu se înțelege oare de la sine ? Fidelitatea lor este absolut naturală, iar o întregă presiune socială o transformă într-un angajament puternic. Dacă e să punem undeva punctul pe *i*, atunci ar trebui să începem cu vasalitățile inedite, căci ele păstrează ceva artificial și fragil. Cînd Guillaume d'Angouleme primește ca fief de la marele și ducalul său prieten trei vicomitate și tot atîtea castele, datele problemei se schimbă. Acestea sînt poziții care se adaugă la moștenirea sa și pe care familia lui nu le va păstra pe toate pentru multă vreme. Prin Melle și Aulnay, ducele îl plasează pe o linie de apărare, în fața lui Foulques Nerra care stăpînește Saintes, iar prin celelalte castele îl face să înainteze în fața familiei de la Marche. Cedarea ca fief, poate însoțită și de un omagiu, este așadar un semn ce legitimează proprietatea contelui de Angouleme ; terții trebuie să știe că amîndoi vor apăra aceste poziții.

La urma urmelor, nici aceste fiefuri, nici cele dăruite lui Foulques Nerra nu reprezintă diminuări ale unui „domeniu ducal”. Să nu ni-i imaginăm pe conți extenuați de „donațiile” lor. Să dăruiești fiefuri unui personaj puternic înseamnă să nu le încredințezi altuia sau altora care și le-ar dori. Distribuirea este mai cu seamă o repartizare. Ea le impune conților discernămint și o întregă echipă care să-i înconjoare.

Ademar de Chabannes nu știe și nici nu spune totul despre ducele Guillaume al V-lea. Cred însă că ne arată lucrurile cele mai impresionante legate de cîrmuirea lui - deci și cele mai importante, deoarece un act politic nu are forță dacă nu are răsunset. Evident, nu vom avea de discutat, pornind de la et, despre caracterul „preponderent public” sau „preponderent feudal” al acestei domnii princiare. Și nici nu vom formula alternativa între o autoritate fondată pe etica creștină (cea a păcii lui Dumnezeu) și alta fondată pe etica vasalității. Există o ierarhie socio-politică relativ stabilă și mari norme implicite pentru a dirija comportamentele - deopotrivă mai mult și mai puțin decît „regimul feudal” imaginat retrospectiv de către istoricii moderni.

Cu toate acestea, ducele Aquitaniei nu se află în fruntea unui stat regional, în sensul modern al termenului. Fără îndoială, dispune de

ceva personal pentru a-i administra bunurile sau castelele, însă nu are sub el o administrație judiciară sau fiscală puternică. Nu reprimă prin expediții armate atingerile aduse bisericilor, cum va face un secol mai târziu nepotul său, Guillaume al IX-lea Trubadurul, principe cu maniere totuși destul de grosolane... Cu un comportament și o frazeologie preluate de la Carolingieni, Guillaume al V-lea rămîne -asemenea principilor din vremea sa și regelui însuși - un om al rețelilor și al ceremonialului. Autoritatea lui nu este însă nici mai mult, nici mai puțin „de fațadă” decât a predecesorilor săi.

O critică a lui Guillaume al V-lea

Elogiului adus de către Ademar i se opune adesea *Istorisirea înțelegerilor* dintre conte - ducele Guillaume al V-lea, conte la Poitiers - și Hugues zis Hiliarhul, senior de Lusignan. Într-adevăr, această relatare pune în scenă un conte angajat în conflicte obscure și interminabile cu unul sau unii dintre marii săi vasali locali. Ce diferență față de întrecerile de bune maniere dintre regi și cvasi-regi! Aici, Guillaume al V-lea este descris ca mincinos, irascibil, machiavelic. .. înfățișarea sa strălucitoare de mai înainte ar ascunde așadar reale dificultăți de a ține terenul cât mai aproape de propria bază - reale și inedite deoarece, după Garaud, povestirea ar pune „în lumină apariția castelanilor și a regimului feudal”¹. În plină „revoluție a castelelor”, ea ne-ar permite să retrăim, după Duby, „tranziția spre feudalism”².

După părerea mea, puține sînt textele pe care istoricii recentîi să le fi încărcat și supraîncărcat în asemenea măsură cu prejudecățile lor. Ei nu-l citesc pentru ceea ce este, adică istoria unei vasalități în mai multe rînduri contestată, *dar permanent reînnoită*. Prima frază - „Guillaume, contele Aquitaniei, făcu o înțelegere cu Hugues Hiliarhul” - ar putea fi la fel de bine și ultima. De la un capăt la altul, Hugues îi cere ajutor lui Guillaume pentru a dobîndi pămînturi sau castele pe care le-ar avea ca fiefuri de la el; Guillaume promite, dar nu-l ajută. Cum cererea sa inițială a rămas neîndeplinită, Hugues caută ⁰ compensare bătînd ținutul Poitou în lung și-n lat; încearcă tot ce-i stă în puteri, însă pînă la urmă nu e decât pe jumătate satisfăcut.

Note:

M. Garaud, *Les Châtelains de Poitou...*, pp. 33-34. G. Duby, „La transition...”.

Istorisirea reprezintă o plîngere a lui Hugues sau, mai exact, o recapitulare a nedreptăților pe care i le-ar fi făcut Guillaume; el renunță la toate cu prilejul celei de-a douăsprezecea dintre înțelegerile lor - pentru orice eventualitate însă, cere să fie consemnate în scris! Relelor purtări ale lui Guillaume i se opun fidelitatea lui Hugues, care se fălește că nu s-ar fi abătut niciodată de la ea, și dreptul la proprietatea unchiului sau a tatălui său, pe care și-l susține cu tărie.

Toate acestea alcătuiesc, între 1019 și 1028, istoria unui senior feudal într-o relativă poziție de forță și a unui vasal care se răzvrătește, dar sfîrșește întotdeauna prin a se supune. Este un vasal puțin diferit de cel din paginile manualelor de istorie (de exemplu, cel al lui Francois Ganshof¹). Se trece cu vederea faptul că, aducîndu-și omagiul mai multor seniori, își slăbește legăturile cu Guillaume, care este primul și cel mai important dintre ei, întrucît îi „face” pe toți ceilalți prin porunca și cu sprijinul lui, uneori fără nici o tragere de inimă! Cît despre importanța în relația lor a „elementului real” reprezentat de fief, de acord - dar este ceva nou aici ? Toate discursurile autorilor moderni despre emanciparea unui vasal ideal-tipic nu fac, la drept vorbind, decît să stînjenească studierea documentului, care ne înfățișează un vasal concret, prins la fel ca și seniorul său în multiplele rețele ale unei societăți puțin cam complicate.

Destul de lung (342 de rînduri în cel mai vechi manuscris, datînd de la mijlocul secolului al XI-lea), textul a fost copiat alături de *Cronica* lui Ademar de Chabannes și numit mai apoi *înțelegerea lui Hugues*. Titlul vine de la ultima frază, care spune de fapt: „Aici sfîrșește istorisirea înțelegerilor (*conventi*) rînd pe rînd încheiate între conte și Hugues”. Contele este Guillaume cel Mare, iar Hugues este calificat drept „hiliarh”. Acest titlu rar provine din comentariile patristice ale Bibliei (*Numeri* 1, 16). în grecește, un hilarh înseamnă conducătorul a o mie de oameni (un „principe peste o mie”); sfîntul Ieronim îl dă drept echivalent pentru „tribun”². Clericilor și călugărilor din Poitou le place să arate că știi cuvinte grecești, iar cel despre care vorbim îi este aplicat unui „principe” local: Hugues al IV-lea, senior al castelului din Lusignan. Grămăticul se folosește deci cu snobism și cu o anumită bucurie de acest termen pentru a

Note:

1. F.-L. Ganshof, *Qu'est-ce que lafeodalite ?*
2. G. Beech, în ediția sa a *Istorisirii înțelegerilor*, pp. 62-64.

desemna un magnat fără titlu de conte sau viconte, dar cu o poziție înaltă în ierarhia socială, senior peste numeroși vasali. Totul e să nu-l luăm în sens literal, de ofițer superior al unei armate permanente, cu o organizare și o disciplină în stilul celor antice sau moderne. Conținutul *Istorisirii* ne ajută însă permanent să evităm astfel de contrasensuri. De la bun început, sîntem plasați într-o lume de tratative și manevre feudale :

Guillaume, contele Aquitaniei, făcu o înțelegere cu Hugues Hiliarhul. La moartea vicontelui Boson, avea să pună fieful (*honor*) acestuia sub ocrotirea sa¹. Episcopul Rohon fu martor. El strînse brațul contelui (1, 1-5).

Este prima dintre cele douăsprezece înțelegeri încheiate sau plănuite între Guillaume și Hugues. *Istorisirea* se sfîrșește cu încheierea celei din urmă, după ce a relatat cum celelalte unsprezece au fost refuzate sau trădate și a afirmat că totul este numai din vina lui Guillaume al V-lea : acesta „se poartă rău” cu Hiliarhul. Cititorul (sau auditorul) *Istorisirii* trebuie determinat să împărtășească părerea vasalilor lui Hugues în această privință (cf. 1, 232). Cititorul în discuție este însă un om avizat. El frecventează, în perioada dintre cei doi „ani o mie” adunările din Poitou. I se vorbește despre vicontele Boson² și de strîngerea brațului ducelui, iar el înțelege imediat atît despre ce este vorba, cît și implicațiile gestului. El știe în ce constau fieful și „ocrotirea” proiectată, vede clar cine ar mai fi putut aspira la ele și înțelege miza strategică. Noi nu. Noi multe lucruri trebuie să ghicim și rămînem adesea perplexi. În orice caz, ni se pare că jocul este complicat în mod voit: între loviturile îndrăznețe și accidente spectaculoase relatate de cronica lui Ademar de Chabannes, existau deci numeroase tratative și lungi răgazuri. Războiul nu umple întreaga existență a feudalilor, deși rămîne prezent neconținut pe fundalul gîndurilor lor.

Însăși natura acestui text îl poate descumpăni pe istoric. Ne putem întreba în primul rînd în ce limbă este scris : latină ? franceză ? Ce latină e asta, impregnată de sintaxă romanică (mai ales în dialoguri), împănată de cuvinte franțuzești latinizate (*caballarius, fevum*, alături *fe*), conținînd pe deasupra și acel elenism pretențios, „hiliarh” ?

In commendatui: înclin către un sistem de tipul celui descris de Ademar, III, 45. Ocrotirea înseamnă aproape o posesie. Fără îndoială, de Châtellerault.

Apoi, caracterul excepțional al *Istorisirii* pune problema genului ei. Să fie o cronică ? O operă de ficțiune ? Nu, este de fapt o însemnare de mari dimensiuni, narativă, menită să servească adunărilor judecătorești ce ritmează viața feudală. Tonul, valorile invocate, strategia narativă însăși amintesc de însemnările din Anjou și Touraine scrise puțin mai târziu, cu același vocabular eteroclit (dar cu o sintaxă mai bună) și aceleași situații (dar cu mai puține detalii).

Istorisirea ne îngăduie așadar să deslușim mai bine relieful unei lumi îndepărtate, asemenea unei lunete telescopice mai puternice decât altele. Trebuie să profităm de ea. Merită să detroneze în manuale scrisoarea lui Fulbert de Chartres, întrucât ne arată practici, probleme efective ale „vasalității” și ne scoate din himerica intimitate dintre „seniorul” și „vasalul” ideal-tipici². Guillaume și Hugues nu sînt singuri pe lume, nici nu s-au ales unul pe altul: obîrșia i-a pus în poziții-cheie într-o vastă rețea, înconjurați de parteneri sau adversari, și într-o lume în care vasalitatea nu este totul. Impresia de zbucium care se degajă, în opinia lui Garaud, din această relatare se datorează numai absenței, în secolul al X-lea, a oricărui document comparabil cu cel în discuție, și chiar a oricărei cronici cît de cît detaliate³. Privind numele magnaților frumos aliniate după cel al contelui Ebles Manzer⁴ la sfîrșitul unei însemnări din 925, i-am putea crede strîns uniți și fără gînduri ascunse. La fel stau alăturate numele lui Guillaume și al lui Hugues, în anii 1020, în cartele din Nouaille și de la Saint-Maixent, cei doi pîrînd să se înțeleagă bine atunci cînd bunii călugări le cer ajutorul - întocmai ca „prinții” cavaleriei ce se împărtășesc laolaltă în veselia unei liturghii conciliare, în zilele de pace a lui Dumnezeu. Și totuși! Cînd aflăm mai multe despre ei, descoperim că sînt oameni destul de lacomi și de interesați, angajați într-o relație ambivalență și frămîntată - ca toți cei care au multă putere și importanță socială...

Note:

1. Pentru o discuție asupra acestei ipoteze, vezi nota mea „Du nouveau sur le *Conventum...*”.
2. Numeroase comentarii recente; mai noi: G. Beech, „The Lord/ Dependant...”, și D. Barthelemy, „Autour d'un recit...”.
3. Cea a lui Ademar de Chabannes este axată mai mult pe Limousin decît pe Poitou și, de altminteri, nu devine detaliată decît în anii 970.
4. Vezi *supra*, p. 312.

Eșecurile lui Hugues de Lusignan

Vom urmări pentru o vreme *Istorisirea*, fără a uita că este părtinitoare, întrucît este produsă de partea ce pledează împotriva lui Guillaume, ale cărui motive de a acționa nu sînt nici menționate, nici luate în calcul. Textul pretinde că prezintă faptele, însă le selectează și le califică astfel încît să influențeze judecata în favoarea lui Hugues.

Senioria de Lusignan s-a format la sud-vest de Poitiers - după cît se pare, mai cu seamă prin deturnarea unor pămînturi ale Bisericii. Lucru absolut firesc, Hugues se numără printre credincioșii contelui¹. Nici măcar nu-i trece prin minte să devină independent ori să treacă de partea vreunui dușman al lui Guillaume. În ceea ce privește însă fiefurile și prestigiul, nu se satură niciodată. Reședința sa, castelul din Lusignan, nu apare niciodată în *Istorisire*, care ne poartă la hotarele senioriei sale sau în poziții excentrice. Începutul vorbește despre relațiile întreținute de Hugues și Guillaume cu casa de Thouars. Există „un pămînt” în litigiu. Hugues îl obținuse ca fief de la conte. Pămîntul se află însă în mîinile vicontelui de Thouars, care a pus stăpînire pe el, fără îndoială, în numele unui drept pe care-l revendică. Guillaume trebuie să-l recupereze. Pentru aceasta, poate profita de momentul cînd un viconte îi urmează altuia: fratele, apoi unchiul. Ar fi de-ajuns să ceară, înainte de a-i trece succesorului pămînturile familiei Thouars, ca acesta să-i înapoieze pămîntul lui Hugues. Dar n-o face. Hugues se gîndește să trateze direct cu Raoul de Thouars, care îi făgăduiește mîna fiicei sale și pămîntul drept zestre. Printr-un anumit machiavelism, contele face însă proiectul să eșueze. Îi promite lui Hugues altă căsătorie frumoasă, o văduvă plus fieful fostului ei soț². Apoi se duce și-i spune totul lui Raoul de Thouars, cu care cade la pace : nici unul, nici altul nu vor negocia vreo căsătorie cu Hugues.

Hugues îl atacă pe Geoffroi de Thouars, nepot și succesor al lui Raoul. Acesta din urmă îi incendiază un castel îndepărtat (Mouzeuil, în Vendee) și le taie mîinile cavalerilor săi. Ca răzbunare, Hugues capturează patruzeci și trei de cavaleri ai casei Thouars. Ar putea

Note:

1. S. Painter, „The Lords of Lusignan...”.
2. Pesemne că acesta din urmă îl primise o dată cu soția, după ce-i fusese cavaler-slujiitor (*chevalier servant*, sintagmă folosită de obicei pentru a-l numi pe cel care îi făcea curte „în mod oficial” unei femei căsătorite, n.t.).

obține o răscumpărare grasă. Renunță însă și îi eliberează sub presiunea contelui Guillaume, care îi promite că va face astfel încât să i se înapoieze pământul luat. Promisiune nerespectată: Hugues Hiliarhul pierde acest pământ pentru totdeauna.

Se întoarce atunci spre castelul din Vivonne, situat între Lusignan și Poitiers și aparținând episcopilor din acel oraș. Unchiul său, Joscelin, îl obținuse de la episcopul Gislebert¹: acesta i-l lăsa pe timpul vieții, urmînd să-l recupereze la moartea lui; pînă atunci, Gislebert le poruncește cavalerilor din Vivonne să depună omagiul de vasalitate în fața lui Joscelin. Hugues, ca moștenitor al lui Joscelin, încheie alt acord cu noul episcop (Isembert). De astă dată, contele se inter pune ca arbitru și face o împărțire între cei doi - jumătate unul, jumătate celălalt -, păstrînd pentru sine, în treacăt, cel mai bogat dintre micile domenii rurale (*curtes*) ce țineau nemijlocit de Vivonne.

Istorisirea ne duce apoi în preajma abației de la Charroux și descrie pe larg marile manevre din jurul castelului Civray. Tatăl lui Hugues deținuse un sfert din el, de unde eforturile în această direcție. Civray îi aparține lui Bernard, fiul lui Aldebert de la Marche, însă „tribunul” Aimeri de Rancon a pus mîna pe el - îndrăznețul personaj² este vecinul său. Contele încearcă să i se opună și susține cauza lui Hugues. Pentru Civray, vrea să-l determine să depună omagiu în fața lui Bernard de la Marche și astfel să-i alieze pe cei doi:

Dar pe Hugues îl nemulțumea acest omagiu către Bernard, nu-l voia. Vreme de un an întreg, contele îi dădu aceeași poruncă, iar mînia îi creștea pe zi ce trecea; îi spunea iar și iar să fie omul lui Bernard. Cînd se împlini un an, contele îi făcu lui Hugues o scenă de furie: „De ce nu vrei să închei înțelegere cu Bernard ? Ești al meu într-atît, încît dacă ți-aș zice să iei de stăpîn un țaran, ei bine, ar trebui să te supui! Fă cum îți zic și scoate-mă pe mine vinovat dacă lucrurile merg prost”. Hugues se încrezu și depuse omagiu către Bernard pentru un sfert din castel³.

Din nefericire, de aici rezultă o luptă între Hugues „hiliarhul” și Aimeri „tribunul”. Contele nu-l ajută pe Hugues decît sporadic,

Note:

1. Cel prezent la conciliul de la Poitiers, ținut aproximativ în 1010; vezi *supra*, p. 342.
2. Vezi *infra*, p. 406.
3. *Recit des Pactes*, p. 128.

Aimeri purtînd uneori discuții cu el. La moartea acestuia, presiunea „este asupra fiului său, Aimeri al II-lea. Intrînd în Civray, Hugues este expulzat însă de cavalerii castelului. Bernard de la Marche strică atunci alianța cu el și cade la pace cu Aimeri al II-lea.

Hugues se duse la conte și-i spuse: „Doamne, trec prin mare cumpănă: iată că omul ce l-am luat senior la stăruințele tale îmi ia fieful. Te rog, te jur pe credința ta de senior ce dator este să-și ajute vasalul: dobîndește pentru mine ori să fac o învoială bună (*placitum*, compensație negociată într-o adunare judecătorească), ori să-mi recapăt fieful. Mi-ai făgăduit. înapoiază-mi ostăciile ce ți i-am dat și vino-mi în ajutor potrivit făgăduielii¹.

Contele nu ia nici o măsură, iar Hugues de Lusignan este nevoit să încheie o alianță potrivnică lui, la celălalt capăt al mărcii, cu episcopul Geraud de Limoges, nepot și succesor al lui Audouin. împreună, ei construiesc un castel contra lui Bernard. Dar contele Guillaume ocupă el însuși castelul și îl arde. Și el, și fiul său oprirea pe toți oamenii lor să-l ajute pe Hugues sub amenințarea cu moartea. Iar contele ațîță pe Bernard, cu oamenii lui, să lovească pe Hugues. Oricum, se statornici un răgaz de cincisprezece zile, timp în care contele mijloci un răgaz între Bernard și Hugues².

Contele Guillaume îl ia pe Hugues cu sine la asediul castelului din Apremont, apoi la Blaye, unde are o întrevedere cu contele gasconilor. Hugues își exprimă neliniștile cu glas tare: răgazul e scurt, iar Bernard nu mai conținește cu amenințările. „N-ai teamă, îi întoarce contele, cît ești cu mine n-au să-ți facă nimic." în vremea asta, Bernard asediază Confolens, unde se află soția lui Hugues! îi copleșește supușii cu incendieri, jafuri și cereri de răscumpărare, pagube estimate la un total de 50.000 de galbeni.

Sărint peste urmarea imediată, *Istoria* ni-l înfățișează apoi pe Hugues în ofensivă împotriva intereselor lui Aimeri de Rancon (și, fără îndoială, prin acesta, ale conților de la Marche). Pentru moment, Guillaume nu-l vede chiar cu ochi răi:

Puțin după aceea, Hugues se îndreaptă spre castelul din Gencay; îl arse, prinse bărbații și femeile și luă tot ce se putea lua. Apoi se

Note:

1. *Ibidem*, p. 130.

2. *Ibidem*, p. 131.

duse la conte și-i zise: „Doamne, îngăduie-mi să clădesc la loc (pe cheltuiala mea) ce-am ars”¹.

Guillaume al V-lea nu spune nu. Neîndoielnic, își amintește că, din Gencay, Aldebert de la Marche a pornit odinioară un raid asupra orașului Poitiers. Știe că trebuie să se teamă mai puțin de Hugues de Lusignan, indiferent se s-ar întâmpla între ei. Se gîndește să împartă Gencay cu el:

Fă castelul, numai să izbutim a-l cumpăra împreună de la contele Foulques, dînd cheltuiala pe din două. Și va fi jumătate al tău, jumătate al meu².

Într-adevăr, în acest moment al *Istorisirii* intră în scenă angevinul Foulques Nerra: el are drepturi asupra așezării respectivului castel și începe să poarte discuții cu Hugues - care, de altfel, a depus cîndva omagiu și în fața lui.

Formidabil, acest caier de legături de vasalitate, din care fiecare vrea să tragă firele către sine! De asemenea, prezența insistentă a banului³, atît pentru negocieri financiare, cît și pentru evaluarea daunelor: cronica lui Ademar nu ne vorbea despre așa ceva. Aici, partenerii nu reușesc să ajungă la un acord; tratativele dintre Hugues și contele Foulques se transformă în conflict.

Atunci, Guillaume îl părăsește pe Hugues și îi cere să renunțe la Gencay în favoarea lui, contra angajamentului că el nu i-l va ceda lui Aimeri de Rancon - iar la scurtă vreme după aceea i-l cedează, contra unei sume și a unei bucați de pămînt! Relatarea insistă asupra acestei afaceri care va duce în curînd la sfidarea de către Hugues a seniorului său. El s-a încrezut în contele Guillaume împotriva sfatului propriilor vasali și îndeplinind toate serviciile pe care i le datorează, toate jurămintele pe care i le-a făcut: dacă Guillaume îl trădează, va fi dezlegat de toate... Tensiunea crește deci. Ca urmare, Hugues suferă grele pagube, pricinuite, fără îndoială, de Aimeri al II-lea de Rancon: „oameni uciși, case arse, prădăciuni, pămînturi furate”. Contele se arată totuși dispus să trateze : îi propune lui Hugues să-i facă dreptate în justiție sau să-i dea ceva în schimb.

Note:

1. *Recit*, p. 132.

2. *Ibidem*.

3. Sau a plăților în natură evaluate în bani; sau a promisiunilor de a plăti, mai mult sau mai puțin riguros respectate...

Dar răgazul statornicit se scurse, iar el nu făcu nimic. Dimpotrivă, trimise să i se spună: „Nu mai aștepta nimic de la mine. De-aș avea lumea întreagă, tot nu ți-aș da despăgubire pentru astă pricină un capăt de ață”. Auzind Hugues una ca asta, se duse la curtea contelui și-l chemă la judecată (*ratio*), cerându-și dreptul. Ci nu-i sluji la nimic. Hugues se mîhni și, în fața tuturor, îl înștiința pe conte că lăsa fidelitatea (literal, aceasta este *sfidarea*) - afară doar de ceea ce privea orașul și persoana lui. Atunci, fără ca Hugues ori ai săi să fi făcut vreun rău, oamenii contelui confiscară un fief („folos”) de la oamenii lui Hugues, pe motiv de război. Văzînd așa, Hugues se îndreptă spre castelul de la Chize. Acel castel fusese al unchiului său. Ci Pierre îl stăpînea pe nedrept, păgubindu-l pe Hugues, care luă dar donjonul („turnul”) și alungă oamenii aceluia. Hugues făcu aceasta fiindcă știa că avea dreptul: Chize fusese al unchiului său ori al altor rude, care îl pierduseră¹.

Chize este un alt castel vecin cu senioria de Lusignan, însă plasat mai la vest; ca și Gencay, reprezintă o zonă sensibilă, unde se simt mașinațiunile lui Aimeri de Rancon. Ruptura solemn anunțată (o dată cu limitele ei) a permis deci acțiuni războinice înfăptuite în numele unui drept și în vederea unor negocieri ulterioare. Auzind de cucerirea castelului, Guillaume îi trimite vorbă lui Hugues să-i înapoieze turnul. Iar Hugues, ca răspuns, își înnoiește toate revendicările anterioare. Cere maximum pentru a obține un minimum. Contele se gîndi și se învoiră să facă o înțelegere. îi spuse lui Hugues: „N-am să-ți înapoiez senioriile ce-mi ceri, ci doar pe a unchiului tău (decî Chize). Castelul, donjonul și întreaga onoare (seniorie) ți le dau toate, numai de-acum încolo să nu-mi mai ceri pe aceea a tatălui tău și a rudelor tale (care?). Și să nu-mi mai vii nici cu celelalte cereri de drepturi”.

Auzind acestea, Hugues fu cu mare băgare de seamă. Destul fusese, întrecut, înșelat de conte și de viclenia lui („pricepere răutăcioasă”). Răspunse deci: „Dacă primesc, nu trebuie oare să mă tem că te joci cu mine (sau «mă ameninți» ?), cum ai făcut atît de des ? ”. Contele iar: „Am să-ți dau bune chezașii, n-o să ai de ce să te mai temi. -Care anume? - Îți voi aduce un șerb; în fața ta, are să țină fierul judecății (fierul încins al ordaliei) încredințîndu-te că învoiala noastră trebuie să fie trainică și bună. Și n-o să mai ai de suferit pagube legate de vechile pricini. Sîntem chit, fără gînduri ascunse”.

Hugues îl ascultă pe conte spunând acestea. Apoi zise : „Ești seniorul meu. N-am a-ți cere garanție. Mă las doar în mila. lui Dumnezeu și a ta (în «voia» ta)". Atunci contele : „Lasă toate plîngerile și jură-mi credință, mie și fiului meu. Am să-ți dau atunci fieful («onoarea») unchiului tău sau, în loc, ceva de același preț. - Doamne, răspunse Hugues, pe Dumnezeu și pe acest sfînt crucifix ce înfățișează pe Hristos, te rog, nu-mi cere asta dacă, pe viitor, tu și fiul tău aveți de gînd să vă purtați rău. - Fără șiretlicuri, îți dau cuvîntul meu (credința) și al fiului meu. - Și dacă-mi ceri să-ți înapoiez castelul de la Chize o dată ce ți-am jurat credință? Ori nu te primesc în el, iar tu-mi spui că n-am dreptul să te opresc a pătunde pe domeniile ce le am de la tine, ori te primesc, iar tu și fiul tău mi-l luați și ziceți că nu mi-ați dat alt zălog decît pe Dumnezeu și mila voastră". Așa rămase. învoiala se făcu; contele și fiul său aveau să-și dea cuvîntul fără șiretlicuri („cuvîntul de onoare", cum am spune noi) și să primească omagiul lui Hugues, în deplină credință și încredere. El le jură credință, iar ei îi dădură fieful unchiului său Joscelin, așa cum îl avea în anul dinainte să moară¹.

îl putem considera pe Hugues de Lusignan foarte naiv sau foarte încrezător de vreme ce negociază astfel pentru Chize după tot ce a pățit la Gencay. Ce se întîmplă însă după aceea? Scrierea unei însemnări atît de lungi cum este *Istoria* reprezintă probabil o simplă măsură de precauție în momentul omagiului final². în afară de cazul în care negrele presimțiri ale lui Hugues în legătură cu Chize s-ar fi dovedit întemeiate, iar rostul *Istoriei* ar fi acela de a reaminti condițiile înapoierii lui. Dacă Hugues a pierdut Chize, toate dosarele se redeschid...

Autoritatea comitală

De ce nu avem și relatările-pledoarii ale contelui însuși, ale lui Geoffroi de Thouars și Aimeri de Rancon, din care să culegem și alte elemente, alte versiuni ale acelorași fapte și cu ajutorul cărora să identificăm mai bine oamenii și locurile! Totuși, ar însemna să complicăm prea mult expunerea, iar versiunea scrisă pentru Hugues ne ajunge pentru a face cîteva constatări esențiale.

Note:

1. *Ibidem*, pp. 136-138.

2. însemnarea este la trecut, dar se obișnuiește să fie scrisă și la prezent, spre folosul urmașilor.

Violența nu este prezentă pretutindeni și întotdeauna, însă revine adeseori; ea se profilează permanent la orizont, chiar - sau mai ales- dacă interferează cu raporturile între drepturi¹. Compusă înainte sau după adunările judecătorești, *Istorisirea* este, într-adevăr, impregnată de vocabularul și de concepțiile lor; orice lucru este revendicat ca o moștenire sau ca un dar, răzbunarea este permisă, iar nedreptățile îndurate se contabilizează pentru a se cere despăgubiri. Dumnezeu și dreptul meu - pînă la urmă, asta e tot sau aproape tot ce știe Hugues. Totuși, de la un capăt la altul al textului, el sau clericii² care au bricolat acest memorandum au avut grijă să-l prezinte ca pe un vasal exemplar. Nu a suportat el răbdător toate injustițiile seniorului său? Chiar de la început, se declară victima iubirii ce i-a purtat-o. Presat de Guillaume să nu se căsătorească cu fata lui Raoul de Thouars, „Hugues ascultă de conte și, din iubire și credință față de el, renunță în taină să o mai ia de soată”³. Cînd renunță să obțină răscumpărare pentru cavalerii de Thouars, el pretinde și că: „Tot ce pierd, pierd din fidelitate față de tine”⁴. Lupta nu se dă numai cu armele, ci și cu cuvintele, adoptîndu-se în plus anumite posturi de demnitate ofensată și de fidelitate eroică... Feudalii au ceea ce se numește „cultură politică” !

Hugues de Lusignan ducea război împotriva familiei Thouars pentru a face „pace” și a obține „dreptate” (1, 65-66). Căci războaiele sînt prilej de „nelegiuiri”. Să fie acesta un ecou al conciliilor de la Charroux sau Poitiers ? La drept vorbind, nu e foarte clar. Ambele cuvinte există dintotdeauna, iar Hugues vrea o pace avantajoasă, dreptate în favoarea lui (la fel și bisericile, în cadrul păcii lui Dumnezeu). *Istorisirea* ne arată, cu siguranță, limitele războiului „feudal”⁵. La război nu se ajunge decît după tratative și este dus cu discernămint. Se întreprinde o acțiune violentă, cu o țintă precisă, apoi se negociază. Neîndoielnic, dar este totuși un război. Antropologia juridică ne ajută să nu zgrăvim anul o mie în culori prea

Note:

1. J. Martindale, *Status, Authority...*, capitolele VII și VIII; S. White, „Strategie rhetorique...”.
2. Fără îndoială, este vorba de mai mulți; vocabularul se schimbă puțin pe parcursul povestirii.
3. *Recit des Pactes*, p. 123.
4. *Ibidem*, p. 126.
5. Și confirmă angajarea în conflict, cu acest prilej, a episcopilor din cercul de la Charroux.

sombre, însă nu ne dispensează de a sublinia duritatea dominației cavalierești. Hugues de Lusignan cere despăgubiri pentru supușii săi uciși și pentru bunurile de care au fost jefuiți, dar a făcut oare totul pentru a-i feri de nenorocire ? Iar sistemul social i-o permitea ?

Se țin „adunări judecătorești”, aceleași adunări publice în care Ademar de Chabannes ni-l arăta pe Guillaume cel Mare și unde bisericile vin și ele să se plîngă, să țină discursuri, să cadă la învoială și să obțină validarea unor frumoase carte. Cu un astfel de prilej, Hugues vorbește despre Dumnezeu și agită o cruce. Guillaume propune (bizuindu-se pe un refuz) să se supună ordaliei prin intermediul unui șerb¹. Iată o procedură și o strategie tradiționale. Nici o subminare galopantă a principiilor juridice și sociale ori a formelor de justiție - după care oamenilor nu le-ar mai rămîne altceva de făcut decît să se cramponeze de pacea episcopilor! - nu se manifestă aici. La modul general, *Istorisirea înțelegerilor* ne invită să înlocuim mitologia unei anarhii feudale sau o criză de tranziție spre feudalism cu analiza istorică a unei situații complexe și să reanalizăm totodată autoritatea comitală asupra castelanilor preținși „independenți” sau „rebeli”. Totul este să nu mergem prea departe în această reevaluare.

Se poate oare afirma că relațiile dintre Guillaume și Hugues sînt întotdeauna proaste, chiar execrabile? Nu, acum! Lăsa învinuirilor ține aici de legea genului, iar tensiunea finală nu trebuie să ne înșele: Guillaume de Poitiers și Hugues de Lusignan nu sînt dușmani de moarte. Nici unul dintre cei doi nu constituie pentru celălalt cea mai gravă problemă, și de aceea Guillaume, în special, pare atît de versatil. Peste Parthenay și Gencay planează umbra lui Foulques d'Anjou. În realitate, acesta din urmă este cel care face să eșueze acțiunea lui Hugues și constituie pentru Guillaume adevăratul pericol politic. Iar adevărații rivali ai lui Hugues sînt ceilalți mari seniori, „tribuni” la fel cum el este „hiliarh”, stăpîni peste veritabile rețele de cetăți. Împotriva lor se dezvoltă conflicte pentru zone strategice unde proliferază redutele și fortificațiile secundare. Reclamațiile și mai cu seamă confiscările de pămînturi pe calea războiului trebuie să fie totuși oficializate de către conte, uneori în acord cu Foulques Nerra.

Rivalitățile politice continuă deci respectînd anumite reguli, în cadrul instituțiilor conjugate și complementare reprezentate de război și de adunarea judecătorească. Aceste rivalități se definesc încă de la

Note:

1. *Recit des Pactes*, p. 137.

început între oameni plasați la același sau aproape la același nivel în sînul unei ierarhii sociale foarte precise, apăsătoare și durabile, la a cărei consolidare contribuie și ele. Vechea școală istorică a avut impresia că vasalitatea ar fi un fel de contract generator de mobilitate socială (ascensiune a vasalilor, a „cavalerilor” care își depășesc condiția). În realitate, vasalitatea nu are decît aparența unei alegeri; ea este o relație statutară, de care nu se poate scăpa în sînul a ceea ce Duby a numit foarte corect „o societate de moștenitori”. Aici nu există nici un loc pentru aventurieri sau pentru o nouă clasă ce i-ar face zile negre vechii nobilimi. întrezărim destul de bine rolul micilor vasali ai contelui, viconților, episcopilor, „hiliarhului” și „tribunului”. Aceștia sînt consultați la negocieri, participă la război și suferă din pricina lui (miini tăiate, răscumpărări), fără însă ca războiul să-i emancipeze. De alminteri, nu încapе îndoială că ei nu alcătuiesc corpuri de războinici sudate și egale între ele, asemenea grupuri de cavaleri de castel constituindu-se mai curînd prin reunirea intermitentă și cîteodată problematică a unor mici notabili. Mai jos de conți și seniorii precum Hugues, cavalerii sînt veritabili prestatori de servicii ai castelelor.

în societatea ținutului Poitou, nici un dezechilibru nu vine să zguduie pe neașteptate temeliile acestui conte ce întreține relații cu regi mai mari sau mai mici. în spatele fațadei se află un adevărat corp de clădire. Autoritatea contelui asupra ținutului nu este totuna cu suveranitatea unui principe mai modern: el nu deține monopolul castelelor, războiului (violenței legitime) sau impozitelor, și nici o administrație puternică; dar ce rege din Evul Mediu timpuriu a deținut așa ceva ? Este destul de pasiv, ca și ceilalți principii ai anului o mie. Are însă un rol de arbitru și o putere de legitimare extrem de importante, bine înrădăcinate la nivelul mentalităților, sprijinite de mijloace finaciare și militare (distruge castelul construit de Hugues și de episcopul Geraud de Limoges). Ca putere, nu-și află egal printre castelani, iar cînd aceștia se luptă între ei, îi cer întotdeauna ajutorul. într-adevăr, castelanii nu pot să nu treacă pe la el pentru a-și consfinți cuceririle (înfățișate ca recuperări ale unor moșteniri) și înălțarea de noi castele. De la el, primesc ca fief ceea ce și-au asigurat prin forță în numele dreptului de moștenitori. Cîștigă astfel garanții de principiu că vor primi sprijinul lui în caz de litigiu, însă îi acordă în același timp dreptul de a supraveghea succesiunile lor familiale și de a pătrunde în castelul lor, de a obține „înapoierea”,

cedarea lui: episodul din final confirmă fără putință de tăgadă această practică a castelului ce poate fi înapoiat (aici, Chize), pe care prea multe dintre manuale o consideră ulterioară (aproximativ 1200) și pe care dosarele anului o mie o atestă în diferite regiuni.

Atunci cînd, la Gencay, Guillaume dă dovadă de duplicitate, o face pentru o cauză nobilă : viclenia sa față de Hugues amintește de cea a mediatorilor care obțin cedarea unui bun în litigiu, apoi îl negociază altfel decît se putea anticipa. Putem oare să-l învinuim pentru că le-a interzis oamenilor săi - și încă sub amenințarea cu moartea! - să se angajeze într-unui dintre războaiele lui Hugues ? în felul acesta, împiedică extinderea lui.

Atunci cînd este vorba însă de moștenire, așadar de onoare, nobilul are cu adevărat dreptul la violență. *Istorisirea* nu ezită să-și șocheze publicul evocînd unele dintre ravagiile comise de Hugues. Dreptul la moștenire reprezintă o valoare esențială în această adunare publică și totodată dezbateră socială, în care faptele eroice și meritele cavaleresti lipsesc, iar serviciul adus nu ocupă decît un spațiu limitat. Or, și conflictele se pot moșteni: Hugues le preia pe ale unchiului și tatălui său, bune sau rele. De altminteri, chiar în interiorul familiilor de castelani pot apărea atîtea conflicte între frați, veri sau cumetri, deci și ocazii de a interveni oferite contelui, altor familii sau vasalilor, simpli cavaleri de castel! Căsătoriile sînt afaceri importante - cum vedem în primul episod - datorită atît zestre (dar de căsătorie), cît și moștenirii viitoare. în concluzie, o dată recunoscută importanța moștenirii (bogăție, statut), nu trebuie totuși să credem că societatea „feudală” ar fi foarte liniștită. Tensiunile intrafamiliale interzic „independența” oricui. Cealaltă valoare importantă de care este impregnată relatarea înțelegerilor este fidelitatea față de senior. Foarte personalizată, creînd o legătură bilaterală, ea aparține în același timp și fără discuție ordinii publice a epocii. în favoarea respectării ei se exercită o veritabilă presiune socială. Miza și referința nu sînt de altfel atît respectarea unui contract, a unui pact anume, ci există o adevărată normă implicită a comportamentului pe care „un om (un vasal) trebuie să-l aibă față de seniorul lui” - și viceversa. La ea fac aluzie și *Istorisirea*, și unele jurăminte catalane sau scrisoarea lui Fulbert de Chartres. Cea dintîi se străduiește să-l cantoneze pe Hugues în rolul credinciosului cu suflet mare, dar de o credință ce n-ar putea suferi nici o atingere a rangului și a dreptului său de moștenitor.

întreaga tensiune este concentrată deci în cazul de față, ca și în cel al relației dintre Eudes al II-lea de Blois și regele Robert¹, în faptul ca un credincios își servește și își respectă seniorul, însă cerându-i în mod imperios să-i păstreze integritatea persoanei, drepturilor și bogăției. Iar aici vasalul este cel care se erijează în judecător al drepturilor sale!

Unul dintre primii comentatori ai acestui text prodigios, Jacques Flach, descria vasalitatea ca fiind „un amestec bizar de supunere pasivă și libertate individuală”². Dar relațiile sociale, în special cele mai ritualizate, nu sînt și ele complet impregnate de o bizarerie de același gen? Omagiul mîinilor este un semn puternic de dependență, extrem de angajant, deși se deosebește foarte clar de ritualul de servaj: el presupune serviciul liber prin excelență al cavalerilor și participarea la adunările nobililor. Însă, o dată stabilit principiul acestei dependențe nobile, totul sau aproape totul rămîne de determinat în materie de obligații concrete. În ochii oamenilor, vasalitatea nu presupune nicicum un serviciu nelimitat sau sacrificarea propriei moșteniri. Cîteodată trebuie să mori pentru senior³, dar să scapi la porunca lui, asta nu! Iată de ce anumite vorbe pe care Guillaume, dacă ar fi să dăm crezare *Istorisirii*, i le aruncă lui Hugues la mînie sînt adevărate insulte sau provocări. „Ești în întregime al meu”... e prea mult spus ; cît despre a deveni vasalul unui bădăran, ideea este la fel de deplasată și de subversivă ca și blas-femiile ce premerg răzbunărilor divine. Desigur, e posibil ca unii conți să se enerveze sau să se lase pradă unor furii calculate și codificate⁴, dar și în această situație afronturile aduse de Guillaume lui Hugues au o evidentă *funcție narativă*: scena de care se folosește pentru a-l obliga să depună omagiu în fața lui Bernard de la Marche are rolul de șoca publicul și pregătește cererea de despăgubire ulterioară atunci cînd, afacerea luînd o întorsătură urîtă, Bernard confiscă fiul. Hugues n-a avut nici o responsabilitate în această

Note:

1. *Infra*, p. 549.

2. J. Flach, *Les Origines...* II, pp- 530-531.

3. Penultemesle coduri și strategiile corespunzătoare în societatea medie^ vală vezi G. Althoff, *Spielregeln...* Pentru furie, vezi B. Rosenwein (coo'rd), *Anger 's Past...*, în special contribuțiile lui R. Barton, „Zealous Anger...” și S. White, „Politics of Anger...”

manevră greșită, nu voia să se angajeze astfel și n-a făcut-o decât constrâns și forțat, cu moartea în suflet și bruftului fără milă - prin urmare, factura trebuie s-o achite contele! Iar această insultă, ca și următoarea (nu i se va da nimic, nici măcar un capăt de ață) apar pentru a ne preveni în privința lui Guillaume: a întrecut în două rînduri limitele oricărei decente. Ceea ce face acceptabilă *sfidarea*, renunțarea (provizorie) de către Hugues la credința sa de vasal după întîmplarea de la Gencay.

Să remarcăm mai curînd rezervele cu care este asortată această sfidare: nu se va aduce atingere nici persoanei contelui, nici celui mai însemnat dintre bunurile sale, orașul Poitiers. Iar după aceea, în următoarea fază a ostilităților, cît de punctuale rămîn acțiunile războinice!

Căci un destin social și politic ineluctabil îi silește pe Guillaume și Hugues (sau pe ceilalți protagoniști) să trăiască o relație cu urcușuri și coborișuri. Un senior și un vasal sînt doi oameni ce-și datorează unul altuia totul, doar că, pentru cel mai neînsemnat motiv, își fac rugăminți, se plîng, se amenință, încearcă rînd pe rînd umilință exagerată și furie prefăcută, în fine, epuizează aproape toate arguțiile, toate formele juridice și rituale de înțelegere... Pacea lui Dumnezeu le va mai oferi încă una, la Charroux, în 1028 ! Ea se plasează pe picior de egalitate cu toată această cultură politică creștino-feudală.

Viața feudală nu este simplă. Greutatea anumitor principii și conformismul general nu împiedică în nici un caz tensiunile și conflictele, ci mai curînd le organizează desfășurarea, trasîndu-le totodată limitele. Niciodată nu vom vedea puse în discuție autoritatea comitală și ierarhia socială de care este ea legată. *Istorisirea înțelegerilor* dovedește că proliferarea castelelor a înmulțit negocierile și fiefurile, fără ca autoritatea de conte în Poitou a ducelui Guillaume al V-lea să fie totuși diminuată. El este un arbitru de neocolit în tensiunile dintre magnafi; cînd aceste tensiuni sporesc, rolul său se confirmă ! în plus, nicăieri în Poitou sau în restul Franței nu există nici cea mai mică dovadă a unei slăbiri *de durată* a puterii conților în secolul al XI-lea. Totul e să nu supraestimăm ceea ce însemna ea în secolul al X-lea.

Note:

Guillaume și-l asociază pe fiul său la conducere, în stil capețian, și aceasta încă înainte de 1028. Moartea sa (1030) înseamnă debutul nefericitei domnii a lui Guillaume al VI-lea cel Gros. Făcut prizonier

în 1033 de către fiul lui Foulques Nerra, Geoffroi Martel, acesta convoacă un conciliu pentru a strînge suma necesară răscumpărării. Moare curînd, la fel ca și primul său frate și succesor. În 1039 triumfă influența angevină. Geoffroi Martel este soțul lui Agnes „de Poitiers”, văduva lui Guillaume al V-lea și mama lui Guillaume al VII-lea și a lui Guillaume al VIII-lea (Gui-Geoffroi), care se succedă. Geoffroi Martel exercită presiuni asupra ginerilor săi și își consolidează poziția în Saintonge, în fieful angevin moștenit de la tatăl său¹. Sub protectoratul acestuia, nu mai auzim vorbindu-se despre concilii de pace. Moare însă în 1060, iar moștenitorii îi retrocedează Saintonge lui Guillaume al VIII-lea (1058-1086), prin care puterea comitală și ducală își recapătă strălucirea. Cel puțin el pare să se împace cu seniorii castelani, la fel ca și contele din *Istorisirea înțelegerilor*, dar și cu un personal administrativ din ce în ce mai numeros. Cît despre Guillaume al IX-lea Trubadurul (1086-1126), fiu și succesor al lui Guillaume al VIII-lea, acesta are maniere grosolane, e limpede. Duce însă războaie împotriva castelanilor, pentru (sau pretextînd) apărarea bisericilor: acțiuni mai energice decît cele ale bunicului său, Guillaume al V-lea, dar în deplină conformitate cu spiritul conciliului de la Poitiers (aproximativ 1010)²... El este străbunicul lui Alienor de Aquitania. Ce se întîmplă însă cu descendenții lui Hugues Hiliarhul, seniori de Lusignan după moartea lui?³ Istoria lor continuă, ca și cea a ducilor Guillaume, de-a lungul a nenumărate evenimente confuze și cunoscînd schimbări decisive doar prin intermediul căsătoriilor și al succesiunilor. Fiul lui Hugues al IV-lea se căsătorește cu Almodis de la Marche, fiica acelui Bernard al cărui vasal îi era atît de neplăcut să devină pentru o parte din Civray. Desigur, Hugues al V-lea se desparte de Almodis, care ajunge contesă de Toulouse, apoi de Barcelona... I-a dat însă fii și, mult mai tîrziu (1177), invocînd-o, cei din familia Lusignan devin conți de la Marche. În 1204, ducele al Aquitaniei este Ioan Fără de Țară, ultimul dintre fiii lui Alienor; acesta îl lezează pe un Hugues de Lusignan, luînd-o de soție pe Isabelle d'Angouleme. Hugues apelează la ajutorul lui Filip August... Cu alte cuvinte, în secolul al XIII-lea, regele revine cu complicitatea aceleiași familii (de la Marche) al cărei strămoș din secolul al X-lea

Note:

! Vezi *supra*, p. 381. 2. Vezi *supra*, p. 343. ³ S. Painter, „The Lords of Lusignan...”.

voise să-i asigure poziția în fața contelui de Poitiers¹. Totuși, lumea s-a schimbat între timp - mai ales în secolul al XH-lea.

În schimb, *Istorisirea înțelegerilor* nu ar putea fi luată drept indiciul unei „tranziții spre feudalism”. Dacă trebuie să păstrăm această sintagmă, vom spune mai curînd că ea ne inițiază în „reproducerea” feudalismului. La scara întregului Poitoa, ca și la cea a întregului regat, vom întîlni un sistem extrem de vîscos, evoluînd întotdeauna lent, niciodată supus unei revoluții rapide.

Un deceniu tumultuos ?

Cronica lui Ademar de Chabannes îl ignoră din păcate pe Hugues Hiliarhul, făcîndu-ne să asistăm la fapte mai spectaculoase și la relatări ale unor răzbunări divine în Aquitania lui Guillaume al V-lea cel Mare. Moartea providențială a unora, evadarea oportună a altora cu toate urmările ei opresc războaie. Mai presus, de toate însă, practica obișnuită a jurămintelor antrenează riscuri de sperjur, pe care Dumnezeu le pedepsește pe neprevăzute. Sîntem în 1024:

Aimeri, „principe” de Rancon, înălță în Saintonge castelul *Fractabotum* împotriva seniorului său, Guillaume d'Angouleme. Făcu asta în vremea Paștelui, folosindu-se de lipsa lui Guillaume, dus la Roma. îi jurase credință pe sfintele încălțări ale sfîntului Cybard, față de care devenea sperjur. Ci nu trecu mult și dădu peste Geoffroi, fiul sus-zisului conte, care-l străpunse cu fierul lui, iar el își dădu iute sufletul. Apoi contele Guillaume porni un lung asediu alături de fiul său Audouin; castelul fu cucerit vitejește și nimicit. Multă vreme după aceea, contele îl ridică însă la loc și—I încredința fiului său Geoffroi².

Jurămîntul de credință îi face pe Dumnezeu și pe sfinți să treacă de partea autorității. Acțiunea întreprinsă împotriva unui pelerin și încă în momentul de maximă intensitate a anului liturgic agravează, desigur, și mai mult cazul lui Aimeri în ochii lui Ademar de Chabannes. El continuă cu o dramă familială ce reprezintă totodată o insultă la adresa contelui Guillaume al IV-lea d'Angouleme:

Avu loc o lungă ceartă în legătură cu castelul Ruffec între viconte de Marcillac, Guillaume, cu frate-său Odolric, de o parte, și fratele lor Audouin, de cealaltă parte. Pacea fu statornicită între aceștia de

Note:

1. Vezi *supra*, p. 271.

2. Cronica lui Ademar, III, 60 (p. 181).

contele Guillaume (d'Angouleme), iar ei jurară pace și păzirea învoielii pe trupul sfintului Cybard. Ci era minciună și păcat de sperjur între ei, de unde urmă că unul își pierdu vederea, iar ceilalți doi orice onoare. într-adevăr, Guillaume și Odolric se slujiră de viclenie. îl poftiră pe Audouin, în prima săptămână din Paște, să se ospăteze și să doarmă la ei. Era o mișelie: pînă a se trezi, îl înșfacă, îi taie limba și-i scot ochii. Astfel pun mîna iar pe Ruffec. Ci întorcîndu-se de la Roma, contele Guillaume voi să pedepsească asemenea nelegiuire. Cu ducele Guillaume alături, împresură Marcillac, ce fu nimicit prin foc. Le lăsă mișeilor viața și mădularele, dar le luă orice onoare (seniorie). îi lăsă Ruffec lui Audouin cel rămas fără vedere, al cărui fiu, Audouin, înălță la loc Marcillac după cîțiva ani, la porunca aceluiași conte, și-l păstră în folosință; pe deasupra, la porunca tătine-său, clădi un castel nou la Montignac¹.

Iată niște sărbători de Paște extrem de sîngeroase. S-ar spune că mai mulți seniori din Angoumois s-au pus de acord. La sfîrșit, putem totuși considera că Audouin cel Rămas fără vedere, care după toate aparențele nu și-a călcat jurămîntul, a fost mai vitregit de soartă decît frații și dușmanii săi, care își pot căuta norocul în altă parte. în acest episod, contele de Angouleme apare, aidoma celui de Poitiers, ca un adevărat făcător de pace ce se străduiește să rezolve o delicată problemă succesorală. îl putem bănuî de gînduri ascunse, de vreme ce divizează patrimoniul unei mari familii. Cazul pare să fi fost însă cu adevărat spinos : trei frați care vor să împartă Ruffec și Marcillac înseamnă un om în plus!

Una peste alta, cronica lui Ademar ne-a arătat judecăți ale lui Dumnezeu pentru alte fapte decît crimele anatemizate la Charroux, iar pentru una dintre aceste crime nu există nici o judecată a lui Dumnezeu. Motivul este acela că „programul” de la 989, pe care secolul al XIX-lea l-a considerat novator și minimal, nu reprezintă în fapt decît unul dintre aspectele impregnării creștine a „societății feudale”. Oamenii n-au așteptat acel an pentru a recurge la puterea pacificatoare a relicvelor.

Nimic foarte subversiv nu alimentează cronica anilor 1020 în Aquitania. Ea este țesută din conflicte și drame „obișnuite”. Nici urmă de dereglare profundă. Dacă scandalul și altercația izbucnesc în sînul Bisericii este ca efect al tensiunii reformatoare.

Note:

1. *Ibidem*.

Ducele Guillaume se îngrijea totdeauna de vrerea lui Dumnezeu De aceea, voi să reîntroneze urmarea regulii la Saint-Charroux (Charroux). Alungă pe abatele Pierre, om ce se îngrijea de puterea lumească, își dobândise scaunul prin erezie simoniacă și cîrmuia sfîntul lăcaș în chip lumesc și nerod. Puse în locul lui pe Gombaud, abatele de la Saint-Savin, om grijuliu cu regula și cu slujirea lui Dumnezeu. Lucrul fu drept și plăcut în ochii lui Dumnezeu. Cît despre Pierre, alungatul, el se retrase la mănăstirea Saint-Angel din Limousin, dar fu lovit de o paralizie ce-l ținu vreme îndelungată, pînă la moarte¹.

Această boală seamănă mult cu o ratificare a reformei de la Charroux prin judecata lui Dumnezeu. Ca un narator desăvîrșit, Ademar ne determină cu sobrietate să recunoaștem atît evidența unei astfel de judecăți, cît și a celor care îi lovesc pe laicii ce-și calcă jurămîntul.

învinuirea de „erezie simoniacă” are un aer extrem de neo-carolingian și atestă frecvența amestecare a credinței cu moravurile. De fapt, simonia nu constă decît într-o practică abuzivă, un trafic de influență în domeniul sarcinilor ecleziastice; ea nu lovește dogma în plin și nu determină nici o deviere sectară. Acuzații de intrigă, corupție, favoritism pot fi aduse în mai mare sau mai mică măsură unor prelați destul de demni. Nu seamănă ele cumva cu riposta unei facțiuni îndreptată împotriva alteia ?

La Charroux, în 1028, Guillaume al V-lea se folosește de ocazie pentru a prezida un nou conciliu de pace a lui Dumnezeu - îl vom numi *Charroux II*. Decretele sale nu ne-au rămas, dar să remarcăm că, în afară de cel ținut la Limoges în 994, este singurul care se bucură de onorurile cronicii lui Ademar de Chabannes :

În vremea aceea, ducele Guillaume strînse la Saint-Charroux un conciliu de episcopi și abați. Trebuiau înăbușite ereziile răspîndite de manihei în rîndurile poporului. Veniră acolo toți principii din Aquitania. Le porunci să încheie pace și să slăvească Biserica catolică a lui Dumnezeu².

Să risc o ipoteză? *Istorisirea înțelegerilor* se termină cu un acord între Guillaume și Hugues; să fi fost încheiat acel acord cu

Note:

1. III, 58 (p. 179).
2. III, 69 (p. 189).

oazia conciliului din 1028' sau în timpul unui proces de pace pregătit ?

Ah, dacă Ademar ne-ar vorbi puțin despre Hiliarh!

Potrivit lui Ademar, cuvîntul de ordine este deci în primul rînd stîrpirea maniheismului. Mai înainte, el evocase erezia din Orleans, cu un „om de rînd din Perigord" în rolul impostorului ce răspîndește otrava, acesta luînd locul „femeii venite din Italia"² imaginate de Raoul Glaber. Nici o expunere a doctrinei lor, cu atît mai puțin o combatere teologică. În acest domeniu, Ademar nu-i ajunge nici măcar pînă la călcîii lui Raoul. Fabulist și polemist, el se limitează la birfele obișnuite despre mîrșăviile săvîrșite în taină și la invectiva împotriva „înaîntemergătorilor lui Antihrist", după care semnalează o reprimare a maniheismului la Toulouse³. Fără îndoială, nu vom ști niciodată mai mult. Trebuie oare să credem, pe baza acestor slabe indicii, într-un violent acces de erezie populară mai curînd decît într-o serie de lupte pe facțiuni între clericii din anturajul ducelui, asemenea celor din jurul regelui Robert?⁴ Să lăsăm și noi această erezie în clarobscurul în care o păstrează cu înțelepciune Guy Lobrichon⁵.

Cît despre pactul de pace și de respectare a bisericilor, acesta le reia pe cele ale primului an o mie, de la Charroux I (989), Limoges (994) și Poitiers (aproximativ 1010).

Deceniul 1020-1030 se încheie așadar în chip pios. A avut parte de cîteva valuri, a căror spumă au cules-o cîteva naratori pricepuți. Dar înseamnă asta o furtună socială sau religioasă? La Limoges, în 1023, întîlnim din nou tema antisimoniacă. La moartea episcopului Geraud, principii din Limousin se băteau pentru tronul episcopal; încercau să pună mîna pe el prin simonie, deci în chip eretic. De aceea, poporul din oraș făcu litanii, împreună cu călugării și canonicii. Preaînțeleptul duce ținu atunci o adunare la Saint-Junien pentru a orîndui lucrurile, în înțelegere cu sfetnicul său Guillaume, conte de

Note:

1. Conciliul încheie cronică, iar manuscrisul latin nr. 5927 din Biblioteca Națională conține, imediat după aceea, o diplomă a lui Carol cel Pleșuv și *Istorisirea înfelegerilor*. Valorile implicite ale acesteia din urmă sînt pacea și credința (ce-i drept, feudală).
2. *Vezi supra*, p. 219.
3. Cronică lui Ademar, III, 59 (p. 180).
4. *Vezi supra*, p. 230.
5. G. Lobrichon, „The Chiaroscuro of Heresy...".

Angouleme. Vicontele Gui veni și el, așijderea toți principii din Limousin. Cu voia lui Dumnezeu, fu ales pentru sarcina de episcop un om de mare noblete și curăție (*simplicitas*): Jourdain, dirigitorul bisericii Saint-Leonard¹. Nu se putea alege un cleric care să nu fie nobil, dar, prin acest candidat de compromis ce va ocupa tronul episcopal până în 1051, se pune capăt cel puțin nepotismului familiei vicomitale. Rămîne suzeranitatea ducală: Guillaume cel Mare prezidează ceremoniile de intrare a alesului în Limoges, apoi pleacă la Roma lăsîndu-i poruncă fiului său Guillaume cel Gros să vegheze la consacrarea neîntîrziată a lui Jourdain. Aceasta se face pe teren ducal (Saint-Jean d'Angely) și prin mîinile celorlalți patru episcopi din cercul obișnuit - nu lipsește decît arhiepiscopul de Bordeaux. Însă arhiepiscopul de Bourges se trezește:

Arhiepiscopul Gauzlin de Bourges excomunică întregul Limousin, căci ținea de provincia lui, iar episcopul fusese consacrat fără ca el să-și dea încuviințarea. Singură mănăstirea Saint-Martial, cu proprietățile ei, era scutită de această pedeapsă. Dar episcopul însuși era oprit de la a-și îndeplini sarcina. Atunci, se pocăi și veni la Bourges desculț, împreună cu o sută de preoți și călugări, desculți și ei. Arhiepiscopul le ieși în întîmpinare însoțit de tot clerul, îi primi cu cinste și dezlegă pe cei pe care îi legase prin sentința sa².

Păi cum, o întreagă dioceză este expusă la mari pericole pentru o simplă chestiune de înțietate! Noua idee a episcopului Audouin se întoarce împotriva succesorului său, la urma urmelor mai puțin criticabil decît el, fiind scutit de nepotism și simonie... Asta e Biserica secolului al XI-lea. În interiorul ei, mizele simbolice, mai mult sau mai puțin amestecate cu politica, au o imensă importanță. Prin Gauzlin, fiul bastard al lui Hugo Capet, se face simțită o adiere de influență regală.

Mai cu seamă sub episcopul Jourdain și abatele Odolric, cultul sfîntului Marțial recapătă un puternic (deși nu irezistibil) avînt; promovarea lui coincide cu numeroase sinoade diocezanе de pace și trimfa cu marele conciliu din noiembrie 1031, unde predică Ademar de Chabannes.

Note:

1. Ademar, III, 57 (p. 178).

2. *Ibidem*, p. 179.

2. Pacea lui Dumnezeu și mijlocirea sfântului Marțial

Cronica lui Ademar se oprește brusc în 1028, exact anul în care acesta începe să predice despre sfântul Marțial și despre pacea lui Dumnezeu. Până în 1033, predicile sale formează o serie compactă, greu de pus în ordine. În mai multe dintre ele (în special numerele 35 și 37), Ademar revine asupra conciliului din 994, sau mai curînd îl transfigurează, îl recompune, pentru a-l transforma în conciliul perfect, de referință. Michelet nu s-a înșelat aruncîndu-se asupra predicii 35 pentru a-și relansa uimitorul (și uneori, cum am văzut, înșelătorul) său capitol despre „anul o mie”...

Într-o istorie a păcilor lui Dumnezeu, Ademar de Chabannes reprezintă una dintre sursele capitale și probabil cea mai dificilă. Predicile sale menționează numeroase concilii ținute la Limoges; unele sînt sinoade diocezane oarecum tipice, altele mici concilii (cu doi sau trei episcopi), iar altele, în sfîrșit, adevărate concilii ale Aquitaniei. Fapt care atestă cel puțin ceea ce ne lăsau să bănuim povestirile hagiografice: în Masivul Central și în regiunile învecinate, activitatea conciliară este foarte intensă, iar formula păcii lui Dumnezeu circulă și este reluată fără încetare. Între 1028 și 1033, Ademar predică de două ori pe an în sinoadele diocezane, reînviind (sau reconstruind) amintirea celor mai marcante concilii¹.

Indiferent de greutatea sacrală și politică a „principilor” prezenți sau a „poporului” adunat, nucleul unei „adunări de pace” este întotdeauna un grup de episcopi și de abați influenți (prelați). Ei fac corp comun și se pun de acord pentru a binecuvînta sau afurisi împreună fie persoane care li se înfățișează, fie în general (prin decret) gesturile de reverență, respectiv irreverență față de Biserică și de legile ei.

Note:

1. Și, în același timp, ne rătăcește nițel printre date. Ademar însuși pare să se piardă, plasînd conciliul din 994 „pe vremea regelui Lothaire” (mort în 996) și dînd în două rînduri lista episcopilor prezenți, de fiecare dată alta. El dă de lucru erudiției istoricilor și, la ora actuală, sarcina nu este încă dusă la bun sfîrșit, deși contribuțiile lui Leopold Delisle și Daniel Callahan ne permit să ne orientăm în acest dosar.

Referința oricărei eclezilogii este Noul Testament. În paginile lui se poate citi despre puterea apostolilor, exercitată în mod colectiv sau în misiune solitară. Este nevoie de o colegialitate, pusă sub înființarea lui Petru.

Episcopii, urmași ai apostolilor, se reunesc din proprie inițiativă. În zorii secolului al XI-lea, papa au supraveghează totul; vom vedea imediat cum anume intervine. Principiul general al colegialității episcopilor este ferm și, cu cât un conciliu are o participare mai largă, cu atât se bucură de mai multă autoritate. Deciziile unui conciliu restrâns, cu doi sau trei episcopi, nu pot fi însă anulate decât de unul mai important. Într-adevăr, așa cum spune Ademar într-o predică,

Doi episcopi sînt de-ajuns ca să aibă autoritatea unui conciliu și să-i dea toată puterea trebuincioasă. Ei sînt datori să se ajute unul pe altul să cîrmuiască prin concilii, în pace și cu dreptate. Căci Domnul a spus : „Adevărat vă spun, dacă doi dintre voi se înțeleg pe pămînt, tot ce vor cere li se va da de Tatăl Meu care este în ceruri, și unde sînt doi sau trei strînși în numele Meu, acolo sînt și Eu în mijlocul lor”¹. •

Nu există nici măcar un veritabil prag sub care să nu se poată coborî. Ademar continuă cu abilitate :

De aceea, de fiecare dată cînd un episcop strînge singur pe cei mai însemnați oameni din dioceza sa și statornicește pentru popor legi privitoare la dreptate și la pace, se bizuie pe împuternicirea lui Hristos. Cine-l ascultă, ascultă pe Hristos; cine îl tăgăduiește, tăgăduiește pe Hristos. Nimeni nu-i poate nesocoti poruncile fără să-și pună sufletul în mare primejdie².

Dacă își mai alătură încă un episcop, cu Hristos, sînt deja trei. Bineînțeles, cu șapte, cu zece episcopi, autoritatea unui conciliu crește cu atât mai mult.

De la cronică la utopie

Chiar dacă predicile ne-ar sta în fața ochilor, corect și integral editate, s-ar pune în continuare o întrebare dificilă : ce este pacea lui Dumnezeu pentru Ademar de Chabannes ? Curios, în *Cronica* sa, el nu identifică „legămintele” aquitane ale anului o mie cu un obiect 1

Note:

1. *PL* 141, col. 121.

2. *Ibidem*.

istoric în sine, asemenea lui Raoul Glaber. Acesta din urmă vede și gîndește lucrurile de la mai mare înălțime sau distanță; am putea spune că are o perspectivă de „istoric”, în timp ce Ademar nu este decît „cronicar”. Și am putea spune chiar că Raoul este singurul care identifică spațiul și era creștine ca obiecte de analiză istorică. Nu la fel procedează Ademar în *Cronica* sa. El se limitează la afacerile ce țin de politica aquitană și de castelele de care îl leagă familia sa, iar pe de altă parte, nu urmărește decît marile liturghii din „dalbele biserici”. Cu el, cînd nu sîntem la asediul unui castel, cel mai adesea asistăm la tîrnosirea vreunei biserici sau urmărim o procesiune cu relicve (în special ale sfinților Cybard și Marțial). Nu trebuie să uităm cele cîteva priviri aruncate spre Ierusalim sau spre Anglia, dar chiar și așa, orizontul lui Ademar este mult mai mărginit decît al lui Raoul. Motivul este, cred, acela că se uită mai mult la nori. Nu descifrează evenimentele pămîntești, ci scrutează cerul nocturn alături de unchiul său, călugăr. Prin 1010, la miezul nopții, vede spre răsărit un crucifix cu chipul Domnului, înlăcrimat. El însuși varsă atunci șiroaie de lacrimi, iar viziunea capătă o culoare roșie sîngerie. Ani de zile va rămîne cu această imagine în suflet¹... Este mai mult un vizionar decît un interpret. În conciliile sfințului Marțial, nopțile sînt mai frumoase decît zilele. Fenomenului pe care noi îl numim „pacea lui Dumnezeu”, Ademar nu-i acordă prea mult loc în cronica sa dedicată Aquitaniei, cronică jalonată totuși de mari pelerinaje, de transferuri sau descoperiri de relicve, de întruniri dintre care cîteva probabil că au reluat, printre altele, decretul conciliului Charroux I, fără ca el să o semnaleze. Un capitol consistent începe cu „descoperirea” la Saint-Jean d’Angely a țestei sfințului Ioan Botezătorul; ducele poruncește să fie înfățișată poporului într-un relicvariu din argint împodobit cu o inscripție (dar fără statuie). Mare sărbătoare, la care se îngrămădesc regele, toți demnitarii cavaleriei și ai Bisericii și unde, bineînțeles, strălucesc relicvele sfinților. Ale sfințului Marțial le eclipsează pe toate celelalte ; după spusele lui Ademar, lui i se datorează oprirea ploilor și tot el este purtat cu mare pompă la Charroux² în mijlocul acordurilor biruitoare ale unei muzici somptuoase pentru care mănăstirea sa va rămîne un loc de aducere-aminte. Decepție însă pentru noi: nici un

Note:

!• HI, 46 (pp. 165-166). ²- HI, 56 (pp. 175-177).

decret de pace a lui Dumnezeu! Fie că aceasta na a fost încheiată nici prin

decret, nici prin legământ, fie că Ademar o omite¹. Crede oare mai puțin decât noi în importanța ei istorică ?

Și totuși, tocmai din paginile lui Ademar culegem elementele cu care putem dovedi cel mai bine această importanță ! în centrul pastoraliei și al dezbaterii, el plasează interdicția generală („excomunicare”) a episcopului Audouin, revenind apoi la ea în predici. Blestem, pact și jurământ în favoarea unei păci publice destinate în special bisericilor: toate pot fi întâlnite aici, toate se îmbină. Doar că Ademar nu scoate în relief întreaga lor noutate, pentru că, la urma urmelor, nu cunoaște la fel de bine ca noi secolele al X-lea și al XI-lea... Mai presus de orice însă, pacea lui Dumnezeu au este decât unul dintre numele pe care el le dă creștinismului în ansamblul său, acestei legi, acestui dar pe care sfântul Marțial l-a adus orașului Limoges, Aquitaniei, Galiei întregi. Creștinismul constituie un edificiu unic, un sistem din care n-ar putea desprinde un mic număr de decrete adoptate recent pe linia unor principii dintotdeauna. Pentru el, ceea ce contează este să-l așeze pe sfântul Marțial în centrul acestui sistem pe care îl concepe ca atemporal. Prin predicile pe care le scrie sau rostește, între 1029 și 1033, pentru conciliile ori sinoadele de la Limoges, Ademar dezvoltă în jurul sfântului o adevărată utopie. El asociază foarte strâns cauza apostolicității sfântului Marțial cu cea a păcii episcopilor (pacea lui Dumnezeu). Devine astfel militant și propagandist, mitograf, prin a sa *Scrisoare despre apostolicitate*, probabil chiar falsificator prin modul în care inter-polează decretalele pseudo-isidoriene și „contraface” o scrisoare a papei Ioan al XIX-lea - iar după unii² și o consemnare a conciliului lărgit din noiembrie 1031. La capătul a cinci ani, Ademar de Chabannes întreprinde un pelerinaj la Ierusalim, în cursul căruia își găsește sfârșitul (1034).

Ultimii săi cinci ani de viață ne dau o impresie de febrilitate (46 de predici și mai multe opusculi). Recurența temelor în predici și controverse l-a făcut pe Ademar să treacă în ochii unora drept un obsedat. El ar deveni falsificator printr-un refuz al realității și **ari**

constitui în consecință, în opinia canonicului Saltet (1031), „un caz de mitomanie istorică bine documentată”. Mai recent, Richard Landes a propus o interpretare foarte personală a lui Ademar: acesta ar fi un mare angoasat, un om zdrobit de dificila sa controversă cu italianul Benedict din Clusa (care contestă apostolicitatea sfântului Marțial, spre marea bucurie a canonicilor de la catedrala din Limoges, invidioși pe călugări). Angoasa lui ar coincide în chip dureros cu spaimile și speranțele milenariste ale celui de-al doilea an o mie (1033)¹. Necazul este că el nu vorbește niciodată despre acest an o mie și despre milenarism, iar noi nu dispunem de materialele necesare pentru a analiza retrospectiv problemele personale ale lui Ademar. Neîndoielnic, sistemul său prezintă anumite aspecte paranoice: insistă asupra atotputerniciei Bisericii și, în același timp, se complăce în a o înfățișa sub tirul persecuțiilor. Este însă acest sistem specific unui singur om? Apostolicitatea sfântului Marțial nu este ideea lui Ademar, ci apare la sfârșitul secolului al X-lea într-o legendă (*viață*) a sfântului Marțial, pusă sub numele presupusului său succesor, Aurelian (*Viața aureliană*). Ea este vehement apărută de abatele Hugues (1019-1025) și de toți călugării de la Saint-Martial, la care Ademar dă fuga în căutare de întăriri; nu și-a făcut oare studiile în abația lor, de care familia sa este foarte legată, chiar dacă el unul este călugăr la Saint-Cybard din Angoulême ? Acest spirit strălucit are comanditari și, în același timp, un întreg public: clericilor și oamenilor strînși în sinod trebuie să le predice ceea ce așteaptă de la el, în forma adecvată. Un larg grup social avid de mitologie vrea să creadă că Marțial Iluminatorul (care a trăit și a murit probabil pe la mijlocul secolului al III-lea) a fost unul dintre ucenicii lui Hristos, tovarăș al sfântului Petru care l-a trimis în Galia pentru a aduce „pacea lui Dumnezeu”, altfel spus creștinismul, și a obține colaborarea cu un duce pe nume Etienne ce-l prefigurează pe Guillaume al V-lea. Ademar se comportă ca un „falsificator” maniac numai pentru că interpolatează o colecție de documente canonice sau realizează o consemnare tendențioasă ? Nu trebuie să exagerăm: faptul de a vedea anumite culegeri de texte ca imperfecte, lacunare, și de a le înfrumuseța ca și cînd ai restaura o biserică nu constituie oare una dintre trăsăturile „mentalității” medievale?² Legea creștină este

Note:

1. El nu menționează decretul emis de Poitiers I, adică de un conciliu ce se ține cam în acel moment.

2. Vezi discuție, *infra*, p. 425.

1- R. Landes, *Relics, Apocalypse...* 2. B. de Gaiffier, *Etudes critiques...*

retușată, făcută mai conformă cu ceea ce ar trebui să fie sau, mai curînd, textul ei este adus mai aproape de o lege fundamentală, nescrisă. Că nescrisul servește uneori drept pretext este alt aspect al lucrurilor, de aceea, evident, nu trebuie să ne lăsăm ușor duși de nas. Aș putea accepta că Ademmar a fost chinuit de anxietate și că o imaginație vie l-a ajutat să supraviețuiască - povestea viziunii sale nocturne o sugerează -, însă, dincolo de asta, omul în sine este indescifrabil, iar textele sale nu conțin nimic delirant. Sînt abil construite și putem să ne bazăm pe Ademmar, iar uneori chiar să ne și batem cu el, ca și cu celelalte surse.

Noaptea transfigurată

„Predica 35” este cea mai celebră dintre toate¹. Dacă vrem cu adevărat să o istoricizăm, trebuie să o raportăm greșit la conciliul din 994. „Fraților” săi prezenți la conciliu, Ademmar le reamintește în jurul anului 1031 de plaga care a lovit atunci ținutul Limousin și din cauza căreia poporul s-a revărsat spre orașul unde se aflau sfîntul Marțial și episcopii. Urmare a dreptății lui Dumnezeu, boala focului lăuntric făcea ravagii. Această maladie, numită mai tîrziu „focul sfîntului Anton”, se datorează în realitate malnutriției, fiind provocată de secara infectată cu o ciupercă parazită, cornul-secarei. Epidemia este rapidă și spectaculoasă. Boala cade ca trăsnetul asupra oamenilor, care simt că un foc le sfredelește măruntaiele - de unde transpirații abundente însoțite de halucinații. Mulți scapă însă, unii dintre ei mutilați. Pentru alții, boala se duce așa cum a venit. Se pretează bine deci la ideea de pedeapsă, întrucît originea ei este necunoscută în 994. De asemenea, se pretează la interpretarea miraculoasă a vindecărilor, neașteptate și ele, de natură să sprijine credința în eficacitatea liturghiilor.

Fiecare se întoarce deci spre sfîntul său. Astfel, la hotarul dinspre miazănoapte al ținutului, vecinii mănăstirii Saint-Benoît-du-Sault își îndreaptă rugămintele către acest sanctuar pentru a fi cruțați de boala focului lăuntric. Călugărul Isembert, care îl conduce, așază moaștele sfîntilor (printre care și cîteva rămășițe ale sfîntului Benedict) într-o raclă și se îndreaptă „cu mulțimea”, adică în cortegiu, spre Limoges. Trec și prin dreptul unei biserici unde zace un infirm pe

Note:

1- Reprodusă în *PL*, col. 115-118.

care-l podidește dintr-o dată plînsul și strigă că a fost vindecat. La Châteauponsac se manifestă o adevărată „dinamică a miracolelor”¹: nouă persoane scapă de molimă, iar doi copii le povestesc părinților în zori că „au văzut un om cu chipul alb ca neaua ; le-a atins rînd pe rînd toate rănile și pînă la urmă a silit durerile din mădularele lor să iasă, prin putere dumnezeiască, pe la vîrfurile picioarelor”². Recunoaștem aici motivul atingerii nocturne, în varianta inversă față de cea din fragmentul lui Bernard d'Angers prezentat mai sus³. De o parte morți, de cealaltă atingeri tămăduitoare: două fețe opuse ale aceleiași puteri sfînte, așa cum apare ea în vise sau povestiri.

La Limoges, sfîntul Benedict face joncțiunea cu sfîntul Marțial și cu alți cîțiva. Ademar de Chabannes nu-l vede însă decît pe Marțial, din care vrea să facă unicul mijlocitor între Dumnezeu și oameni. În cazul lui, vom întîlni în mod constant o alternanță de răzbunări și de iertări ale lui Dumnezeu prin intermediul, cu mijlocirea și spre cîntea *sfîntului Marțial*. Ceea ce seamănă cu o confiscare, în cadrul paradigmei la care se raporta și Raoul Glaber pe un ton puțin diferit: la acesta din urmă, nici vreun un sfînt anume, nici grupul lor nu realizau un ecran sau o punte între Dumnezeu și oameni, ci toți erau trimiși la anexe, la sfîrșitul cartei consemnînd alianța lor, ca semnatori prin intermediul miracolului.

Dimpotrivă, la Ademar de Chabannes, sfîntul se găsește în punctul focal al păcii lui Dumnezeu. Cuprinsă de boala focului lăuntric, populația Aquitaniei a înțeles avertismentul, așa că vrea să se îndrepte, face penitență, ascultă de preoți, și „iat-o fiică a păcii, căci pacea episcopilor odihnește asupra ei”. Se pune la cale pentru a doua zi sau pentru una dintre zilele următoare o mare și sfîntă ceremonie: transferarea moaștelor lui Marțial spre un nou sanctuar, Montjoie, aflat la porțile orașului Limoges. Arhiepiscopului (metropolitan) de Bordeaux, participant și el la conciliu, nu-i este încă dat să vadă sfîrșitul molimei.

Soarele asfințise. Sfirșindu-și rugăciunea către sfîntul Marțial, arhiepiscopul se ridicase și gîndea să se întoarcă în așternut. Ci fu tulburat de urletele celor arși de foc lăuntric și de duhoarea de nesuferit a aburilor ce ieșeau din trupurile lor. Îl podidiră atunci

Note:

1. P.-A. Sigal, *L'Homme et le miracle...*, pp

2. *Miracles de saint Benoît*, IV, 1 (p. 176).

3. Vezi *supra*, pp. 371-372.

plînsul și suspinele. întinse mîinile peste mormîntul apostolului și îi strigă cu glas mare : „O, păstor și luminător al aquitanilor, ridică-te și vino în ajutorul poporului tău! Tu dormi, în vreme ce el este nenorocit! Rogu-te, îndepărtează astă urgie, nu mai îngădui chinuri ca-n iad chiar lîngă trupul tău. O, Marțial, ogîndă a virtuților, prinț al Părinților, am citit eu bine ? Chiar ai fost pe cînd viețuiai în trup ucenicul Celui ce vindeca poporul evreilor de toată boala și îngrijea de toată neputința ? ”

Urmează o lungă cuvîntare pe același ton. Chiar a fost Marțial la Cina cea de Taină, primind alături de ceilalți apostoli puterea de a lega și de a dezlega? Este el cu adevărat „nădejdea sărmanilor și mîngîierea celor îndurerăți” ? Arhiepiscopul îi remintește că a luminat (creștinat) orașul Bordeaux și l-a vindecat pe principe cu toiagul său de păstor. E firesc să arunce focul asupra vrăjmașilor, dar se cuvine totodată să fie, asemenea lui Hristos, „izvor de milostivire”, în fața tuturor, arhiepiscopul amenință că n-are să mai creadă în Marțial și n-are să-l mai recunoască drept „monarh al Aquitaniei” dacă nu-i îndeplinește rugăminta:

Toiagu-ți de păstor, tocmai cel păstrat în cetatea mea precum o **comoară** de preț, ei bine, am să-l socotesc de nimic de nu-mi vei bucura inima lecuind acești bolnavi².

Tonul este aspru. Arhiepiscopul îl amenință pe sfînt că îi va umili moaștele și își va lua înapoi credința - o sfidare în sensul etimologic al termenului. Apoi organizează o *plîngere*³. Iar dacă Ademar își asumă riscul de a cita invectiva într-o predică, pentru a o face mai palpitantă, este pentru că Marțial își va dovedi puterea și va răspunde atacurilor:

După această invectivă, arhiepiscopul se întoarce în așternut. Tot orașul, înăuntrul și în afara zidurilor, răsuna de țipetele de durere scoase de bărbați și femei, era împuțit de dogoarea trupurilor. Și deodată, chiar la miezul nopții, un semn se ivi deasupra bazilicii Saint-Pierre unde se afla mormîntul sfîntului Marțial. Nenumărați oameni îl văzură din paturile lor. O lumină cerească pogorî spre locul mormîntului. Strălucirea ei luminează cetatea întregă, preț de

Note:

1. *PL*, col. 115.

2. *Ibidem*, col. 116.

3. *Vezi supra*, pp. 103-105.

aproape un ceas, ca soarele la amiază. Toți bolnavii fură tămăduiți pe dată. Durerea lor conținu, la fel și plînsul. Toți se bucurară de odihnă și liniște. Peste șapte mii de oameni, bărbați și femei, își recăpătară sănătatea în acea noapte. Se întoarseră acasă bun sănătoși, aducînd mulțumire lui Dumnezeu¹. Cît despre arhiepiscop, acestuia i se arată în vis un om în straie de lumină, purtînd un urcior cu apă proaspătă: „Marțial, ucenicul Domnului nostru Iisus Hristos, îți trimite vorbă să răcorești poporul încins cu apa asta și toți se vor însănătoși". Arhiepiscopul înțelege mesajul simbolic și merge să li se alăture, pentru strămütarea relicvelor, celorlalți șase prelați, prinți ai celor „șapte biserici" din Aquitania. Toți șapte, alături de conducătorii laici („ai noroadelor"), ducii, vor impune respectarea legii lui Dumnezeu. înainte de toate, trebuia păstrată pacea. învățații în ale legii (*legis docti*) aveau să stingă dezbinările dintre om și om pe calea dreptății. Toată obișduirea sârmanilor, toată lăcomia fără de lege aveau să conțenească. în regatul Aquitaniei urmau să domnească pacea și liniștea ca între prieteni. Cei ce aveau să încălce pacea, făcîndu-se vinovați de lezmaiestate, aveau să fie lipsiți de trupul și sîngele Domnului, scoși din rîndurile creștinilor și acoperiți de infamie -cel puțin pînă cînd aveau să se pocăiască după cum se cuvine, iar episcopii să-i împace cu maica noastră, Biserica². Așadar conciliul, cum este obiceiul, îi binecuvîntează pe cei ascultători și îi blestemă dinainte pe nesupuși. Episcopii vor relua acest grup de măsuri, fiecare în conciliul din orașul său, iar papa își va trimite de la Roma acordul și confirmarea. Limoges, orașul sfîntului Marțial, se afirmă ca o adevărată capitală a Aquitaniei. în tot acest pasaj, Ademar ne dă o imagine foarte credibilă a legislației și a liturghiei de pace a lui Dumnezeu, arătîndu-ne chiar cît de bine se îmbină una cu alta. în *Cronica* sa, el înfățișă conciliul din 994 mai curînd ca pe un „contract social" prin legămînt, ceea ce nu contrazice însă prezentarea lucrurilor sub forma unui Decalog, între cele două principii - lege consimțită și lege impusă - nu există nici o contradicție; ele lucrează împreună și, în privința aceluiași conciliu, oamenii pot fi mai sensibili la unul sau la altul – chestiune

Note:

1. *PL* 141, col. 116-117.
2. *Ibidem*, col. 117.

de prezentare. Totul coincide aici cu decretalele de la Charroux (989) sau, mai curînd, de la Poitiers (aproximativ 1010)¹, ca și cu liturgia de la Limoges (1031)². Marele ceremonial de împăcare nu desființează diferențele sociale, însă dezactivează tensiunile dintre toți cei „ascultători”.

Cu toate acestea, Ademar de Chabannes își transformă relatarea într-o legendă a sfințului Marțial. Iar prezentarea sa teoretică a lucrurilor lasă deoparte dificultățile legate de aplicarea legii, o dată ce oamenii s-au întors pe la casele lor.

În orice caz, el pune multă poezie în soarele de la miezul nopții ce întruchipează iluminarea Aquitaniei. Pentru Ademar de Chabannes, acest conciliu este, prin însăși prezența celor șapte episcopi³, con-ciliul perfect. Prin ei se realizează acordul celor șapte biserici din *Apocalipsă* - cu siguranță însă, o Apocalipsă dezistoricizată, în care totul simbolizează forța și triumful Bisericii oficiale⁴, departe de orice apel la subversiune. Puterile oficiale ies din criză întărite, căci, pînă la urmă, au îndepărtat poporul de rău prin reforma legilor și respectarea sfinților. Dacă pentru Ademar de Chabannes pacea lui Dumnezeu reprezintă o utopie, motivele sînt apartenența acesteia la un timp mitic și geometria ei riguroasă. Nu este o utopie egalitară, ci, dimpotrivă, afirmarea unei suite imuabile de ierarhii. Nu este nici o utopie mobilizatoare (poporul, întotdeauna pasiv în plan îndepărtat, se întoarce acasă vindecăt fără să fi contribuit la nimic). Este, dacă pot spune așa, o utopie contemplativă. Astfel, există nopți pline de viziuni și miracole - pentru Ademar, nopți pline de lacrimi și de bucurie dată de sîngele hristic din stele⁵ - , nopți de foc și apă în care criza se adîncește sau se dezamorsează, printr-o miraculoasă amnistiare divină, pentru ca ordinea să domnească.

Cea de-a patruzeci și șasea dintre predicile lui Ademar în forma lor manuscrisă e probabil și ultima. Ea evocă anul 1028 și ceilalți cinci care i-au urmat. Înseamnă atunci că datează din 1033, chiar dinainte de plecarea lui Ademar în ultima sa călătorie ? Ar putea la fel de bine să fie din noiembrie 1031, iar el să o fi rostit în

Note:

1. Vezi *supra*, p. 343.
2. Vezi *infra*, pp. 430-432.
3. *PL*, col. 121-122.
4. Vezi *supra*, p. 164.
5. Cronica lui Ademar, III, 46 (pp. 165-166).

fața episcopilor strînși la conciliul din anul acela, atît de bine se potrivește cu dezbaterile lor asupra metodelor de a excomunica și de a absolvi - ei sînt „preaiubiții” cărora li se adresează.

Atît oratorul, cît și auditorii săi sînt prinși în paradigma provi-dențialistă. De mai mulți ani, plăgile se abat asupra Galiei în general și cu precădere asupra ținutului Limousin. Totuși, aceiași ani sînt marcați de concilii sau sinoade de pace, punctați de predicile în care Ademar rememorează crizele și rezolvările lor... Nu s-a făcut tot ce trebuia pentru a domoli mînia lui Dumnezeu ? Ei bine, nu, căci legea de dreptate și pace promulgată în mai multe rînduri de către episcopi este încălcată neconștient, acestora nu li se dă ascultare, excomunicările lor sînt tratate cu dispreț, ei înșiși sînt disprețuiți¹. De aici, cortegiul de nenorociri pe care Raoul Glaber le atestă și el, dar pla-sîndu-le *înainte* de inițiativa episcopilor, pe care o face să coincidă -el și numai el - cu mileniul Pătimirii. Ademar de Chabannes evocă întoarcerea molimei în Limousin și a foametei în toată Galia, ajun-gîndu-se pînă acolo încît la Saintonge un frate își mănîncă sora². În fapt, schema providențialistă se dovedește, cum se întîmplă adesea, rezistentă la toate încercările istoriei: ori conciliile de pace triumfă asupra plăgilor (vorbele bune sînt de ajuns), ori continuarea plăgilor se explică prin anumite opoziții la poruncile conciliilor. Într-adevăr, ce pace a lui Dumnezeu este respectată întru totul și pentru multă vreme ? Raoul Glaber însuși semnaleză întoarcerea rapidă a păcatelor și în rîndurile clerului, și în ale poporului...

Originalitatea predicii 46 a lui Ademar constă în faptul că opune clar poporul principilor laici. Intuim obiecția la care se străduiește să răspundă în cursul aceluia an teribil: de ce foametea și boala, cu alte cuvinte mînia lui Dumnezeu, se abat asupra șerbilor, de vreme ce seniorii și principii sînt cei care au greșit? „Din pricina păcatelor poporului le este îngăduit principilor răi să domnească. Astfel dar, prin dreapta judecată a lui Dumnezeu, cei mici sînt pedepsiți din pricina păcatelor principilor.”³ După care sînt citate plăgile îndurate de evrei din cauza greșelilor lui Saul, ale lui David sau ale regilor... Nicăieri nu apare ideea că principii răi ar trebui răsturnați

Note:

1. *Ibidem*, p. 293.

2. Compară cu Raoul Glaber, IV, 10 (pp. 424-244); vezi și P. Bonnassie, „Consummation d'aliments...”.

3. Predicile lui Ademar, p. 293.

și că în locul lor ar trebui ridicați „oameni din norod”. Schema providențialistă, de alură augustiniană, este de narară să descurajeze Biserica să acționeze asupra raporturilor sociale¹.

Citindu-l pe Isaia, Ademar identifică apoi disprețuirea excomunicării cu „frîna greșelii”, cu un fel de erezie sau cel puțin cu o lipsă de credință. „Într-adevăr, orice om excomunicat de un episcop pe bună dreptate nu simte pe dată o boală în trupul lui. Iar lumea gîndește atunci că excomunicarea nu are putere.”² Ar fi de spus (și de nuanțat) aici cîteva lucruri despre asemănarea dintre excomunicare și aruncarea unei vrăji. Autoritatea care se folosește de această armă trebuie să răspîndească și credința în efectul ei întîrziat. Pe lîngă taine, dreptatea lui Dumnezeu are și unele amînări. Totuși, este important să se istorisească povești despre profanări ce poartă ghinion, deci relatări ale unor răzbunări divine, și să se arate ce rezistență psihologică - ca să nu spunem curaj moral (dublat de manevre) - pot opune cavalerii celor care-i blestemă.

Cu toate acestea, nu pe ei îi vizează în mod special Ademar de Chabannes în predica 46. După părerea lui, marele păcat al Aquitaniei și principala cauză a nenorocirilor ei este contestarea, de către unii, a apostolicității sfîntului Marțial... Chiar în anul tîrnosirii bisericii Saint-Sauveur din Limoges (săvîrșită pe 18 noiembrie 1028),

în cea de-a treia noapte după Crăciun, iată ce văzu un om ale cărui spuse nimeni nu le poate tăgădui (să fie oare Ademar însuși ?). Văzu tronurile sfînților așezate în mormîntul sfîntului Marțial. Pe primul ședea apostolul Petru, ca și cum ar fi condus conciliul. Pe altul ședea sfîntul Marțial. Și i se plîngea lui Petru: „Sînt la cheremul unor oameni ce nu știu de frică. De curînd, cînd cu tîrnosirea bisericii Domnului, n-au luat în seamă aducerea trupului meu. Doamne, sfătuieste-mă, căci vreau să-ți spun că vor avea grea pedeapsă. Ci n-am făcut nimic pînă acum, nu vreau să fac nimic fără să-ți cer sfatul. Prin mijlocirea ta m-a trimis Domnul în această provincie”. Iar Petru răspunse numaidecît: „Iartă, preaiubite, iartă-i pe ai tăi. Alege iertarea mai degrabă decît dreptatea. Asta au făcut slujitorii tăi, pocăința a șters de-acum răul ce-l făcuse rătăcirea oamenilor”. Așa vorbea Marțial, copleșit de tristețe, cu Petru care îi îmblînzi planul de a pedepsi. Ci el: „Doamne, fiindcă au mă lași să

Note:

! P. Brown, *La Vie de saint Augustin...*²- Predicile lui Ademar, p. 294.

pedepsesc pe păcătoși, mă voi retrage la Roma cu tine. Cinci ani de-aici înainte n-am să mai calc în Aquitania. Să vedem ce se va întâmpla cu ei". Această viziune nu era părere. Curînd, plăgile prinseră a se abate asupra Aquitaniei și nu sfîrșiră decît la sorocul statornicit de îndurarea lui Dumnezeu. în vremea aceea, unii avură viziunea nocturnă și adevărată a acestei minuni. Apostolul lui Dumnezeu, învăluit în lumină, ieșea din mormînt; era însoțit de oameni în veșminte strălucitoare ; se îndrepta spre soare-apune, pe drumul pe care picioarele sale îl bătuseră odinioară; flăcări fișneau din pămînt la trecerea lui; și așa, se întorcea în vremurile Mîntuitorului. Ajuns acolo, se așeza pe un fel de tron, încins la brîu cu spadă; apoi o trăgea din teacă și amenința să se răzbune pe cei învinovați că i-au pricinuit neajunsuri. Ceea ce arăta limpede, prin descoperire dumnezeiască, că dacă Aquitania cunoscuse mai întîi nenorocirea, apoi odihna, era mulțumită mijlocirii apostolului. Focul izbucnit cu prilejul sărbătorii sfîntului Marțial se stinse dintr-o dată, în ultima zi a lui iunie, în întregul Limousin. în scurtă vreme, războiul făcu loc păcii, iar urgia, izbăvirii; din sterp, pămîntul deveni rodnic, iar foamea se preschimbă în belșug¹.

Hotărît lucru, în Aquitania, sfîntul Marțial este cel care aranjează ploile... El sfîrșește, dacă mi-e îngăduit să spun așa, prin a-l eclipsa parțial pe Dumnezeu însuși, iar ireverența față de el eclipsează programul de pace a lui Dumnezeu. Ce s-ar întâmpla dacă aquitanii ar deveni toți drepecți, pașnici și ar urma în mod exemplar legea creștină, numai că ar contesta cu excelente argumente faptul că sfîntul Marțial a fost unul dintre apostolii lui Iisus ? întrebare foarte teoretică. Formulînd-o însă, sesizăm impedimentul pe care îl poate reprezenta pentru pacea lui Dumnezeu confiscarea ei de către sfîntul Marțial. Aglomerînd totul, subordonînd lupta împotriva jafurilor reformei moravurilor matrimoniale și legendei aureliene nu se slăbește oare acest obiectiv esențial ? în orice caz, el devine mai greu de deslușit. Din fericire, nu toți contemporanii se lăsau prinși de un astfel de amalgam. Chiar și în Aquitania, pacea lui Dumnezeu a ființat fără să se împovăreze prea mult cu o reformă a preoților și eliberată de sfîntul Marțial. Ademar de Chabannes avea să țină însă mai mult la el decît la ea.

Pacea lui Dumnezeu cu ușile închise

Acum că avem relatarea mai vie a unui conciliu, ce descoperim ? Nu contrariul unei armonizări prin ceremonial, ci, alături de ea și în același timp, dezbateri și unele ezitări. Cu privire la marile principii, este ușor ca toți să fie acord, punerea lor în aplicare ridică însă diferite probleme. Iată de ce consemnarea conciliului ținut pe 18 și 19 noiembrie 1031, deși parțială (sfârșitul zilei de 19 lipsește, la fel și toată ziua de 20), ne oferă un prețios contrapunct.

Se consideră că Ademar de Chabannes este autorul acestei consemnări în care totul vine să sprijine ceea ce descriu și comemorează predicile sale. E bănuیت deci că ar fi trucat relatarea¹, că ar fi avut personal grijă ca ea să ne parvină trunchiată... sau chiar că ar fi inventat conciliul! Ultima ipoteză îi aparține abatelui Saltet, cel care a denunțat „mitomania” lui Ademar. Or, aici avem de-a face cu însuși prototipul devierii hipercritice : ar trebui oare să ne lipsim de un document atât de dens și de prețios, care ne oferă perspective originale și esențiale pentru studiu, sub pretextul că nu este confirmat de nici o altă relatare de conciliu de pace ? Pe de o parte, nimic nu dovedește nici că lucrurile s-ar fi petrecut cu totul altfel. Pe de altă parte, Saltet se alarmează că prea multe lucruri concordă cu ideile lui Ademar, acesta devenind astfel geniul rău care ne amăgește. Să reamintim totuși că Ademar a participat personal la mai multe concilii, la fel auditorii săi și tot publicul pe care poate conta - și atunci nu cumva discursul său se plasează în interiorul realității, nu pornind de la realitate Ademar vorbește, visează și prezintă lucrurile în felul lui? Se întâmplă că, pe 18 noiembrie, aposto-licitatea sfântului Marțial e discutată cu însuflețire: relatarea respectivei dezbateri să fie chiar așa de utilă cauzei de atâtea ori apărate pînă acum ? Tot ce se poate spune este că autorul nostru relatează pe scurt criticile și pe larg respingerea lor... Și că, fără îndoială, ceea ce i-a interesat pe călugării posesori ai manuscrisului este tocmai această dezbateră - de unde, poate, și neglijența, lipsa lor de interes pentru sfârșitul conciliului.

Acesta pare cel mai larg, deci cel mai important dintre conciliile ținute la Limoges după 1028, reunind zece episcopi. O dată cu

Note:

1. Rezumată de M. Aubrun, *L'Ancien Diocese...*, pp. 204-218.

arhiepiscopul Aimon, cei care tocmai ținuseră conciliu la Bourges îi aduc episcopului Jourdain de Limoges, care nu participase, decretul lor privitor la reforma preoților și la disciplina creștină (căsătorie). Li se adaugă trei episcopi ținând de arhiepiscopia de la Bordeaux. Ceea ce înseamnă că o adevărată reuniune interprovincială are loc pe 18 noiembrie, dată la care se prăznuiește tîrnosirea cu trei ani în urmă (1028) a bisericii Saint-Sauveur, mare zi de sinod diocesan.

Principii sînt de față, dar în planul doi. Poporul așteaptă afară. Are înfîlnire abia seara, pentru marea liturghie și pentru cuvîntările de după citirea *Evangheliei*. Putem fi siguri că aceasta este desfășurarea-tip, valabilă pentru toate celelalte „adunări de pace”. În peisajele rurale sau suburbane ale conciliilor există întotdeauna o biserică ori o bazilică pentru reuniunile statutare ale clerului, deschise și laicilor de rang înalt aleși pe sprinceană, de unde emană decretul, sentințele și formulele de jurămînt. Pacea lui Dumnezeu nu e totuna cu adunarea constituantă de la 1789, și nici cu mitingul de la Charley (1968). Se vorbește despre „popor” și „săraci”, dar ei înșiși nu vorbesc nicodată.

Un conciliu se concelebrează. Așadar, în dimineața zilei de 18 noiembrie 1031, episcopii se întrunesc în catedrala Saint-Etienne, frumos împodobită din ajun. Scaunele pe care stau sînt dispuse în cerc, ca o coroană, semn al măreției, dar și al egalității lor colegiale, amintind puțin de legendara „masă rotundă” a cavalerilor. Între ei nu poate fi vorba decît de anumite întîietăți, în funcție de orașul de reședință sau de vechimea în funcție. Episcopii noștri se roagă împreună, ascultă o lectură liturgică, după care Jourdain de Limoges se adresează oaspeților. Trebuie „să ne unim întru pace”¹. Scurtă dezbatere despre „lucrurile dumnezeiești” : relatarea conciliului nu ne spune despre care anume, însă Ademar va reveni asupra subiectului într-o predică din 1032². El evocă acest conciliu „ținut de episcopul de Limoges pentru a aduce pacea în ținutul lui”, atît între clerici, cît și între clerici și laici. Jourdain îl adusese cu sine pe „marele duce al aquitanilor” (cel mai vîrstnic dintre fiii lui Guillaume al V-lea), împreună cu mai mulți conți și principii (de castele). În prezența lor nu se cuvenea să se discute despre taina Treimii, pentru ca sufletele lor să nu fie astfel tulburate. Cu alte

Note:

1. Vezi *supra*, p. 410, hărțuierile dintre Bourges și Limoges.
2. Predicile lui Ademar, p. 260.

cuvinte, perioada este marcată de o „erezie” savantă, ținînd de domeniul experților: nici o erezie milenaristă și populară nu bîntuie dincolo de porțile conciliilor din 1031 și 1032 ; nu se poartă decît o veche și inofensivă dezbateră de școală, și asta în zilele cînd nu sînt de față laici care s-o audă. Cum astăzi aceștia sînt prezenți, Treimea iese din scenă. Jourdain înalță o plîngere împotriva oamenilor din dioceza („parohia”) sa:

„Vedeți-mi durerea din inimă, o preacinstiți episcopi și alți slujitori ai Domnului. Auziți-mi plîngerea împotriva puterilor pămîntești. Enoriașii din parohia mea nu lasă în pace Biserica lui Dumnezeu; fură bunurile sfîntului lăcaș, întristează pe săracii ce-i am în grijă și pe slujitorii Bisericii, iar cu mine, păstorul lor, nu vor să vorbească despre pace.” Iar episcopii într-un glas: „Oricine ar fi, cel ce vă înfruntă atrage asupra-i judecată și pedeapsă; oamenii ce se încumetă a vă sta împotriva trebuie îndepărtați din comunitatea Bisericii. Orice om ce luptă împotriva supușilor voștri luptă împotriva voastră; iar cine luptă împotriva voastră luptă împotriva lui Hristos, căci episcopii sînt împuterniciții Lui. Acei oameni atrag deci asupra-le aspră osîndire, dumnezeiască și apostolică; conciliul nostru îi va lovi cu dreaptă anatema, spre a-i mîna pe calea pocăinței”¹.

Jourdain vrea așadar o reeditare a păcii lui Dumnezeu, întoarcerea ei în Limousin. El se află în fruntea unei seniorii episcopale, vast conglomerat de interese care îl expune la conflicte. Episcopul întrebuințează expresii clasice, mergînd pe linia secolului al IX-lea. în context postcarolingian, „să furi sfintele lăcașuri” poate însemna pur și simplu să deții prin moștenire, de mai multe generații, un pămînt arendat de acestea sau să fi construit o biserică privată, în timp ce doctrina reformatoare, în plin avînt în secolul al XI-lea, vrea ca bisericile să fie supuse episcopului. „Să întristezi săracii episcopului și preoții” poate însemna doar să le ceri locuitorilor de pe pămînturile Bisericii aceleași taxe de „protecție” ca și celorlalți oameni - și să-i impresionezi prin una sau două demonstrații războinice, în orice caz, Jourdain vorbește aici numai despre dreptul Bisericii, nu despre ordinea publică în general.

Răspunsul celorlalți episcopi reprezintă un triumf pentru spiritul de corp. Și comportă mai cu seamă o dialectică impresionantă. Cauza supușilor episcopului se confundă cu propria lui cauză, iar

Note:

1. Mansi 19, col. 509.

aceasta din urmă (cum am văzut adineauri), cu a lui Hristos. Prin fuzionarea celor două reprezentări se realizează o sacralizare maximă a senioriei ecleziastice. Să o numim *dialectică sacralizantă*; frecventă în această perioadă, ea poate fi regăsită în relatările de miracole¹ și în canoanele conciliilor. Cîteodată, are o adevărată măreție morală : a vedea în sărac, în cel care cere ajutor, o imagine a lui Hristos este o virtute evanghelică, învățarea respectului și a compasiunii. Legenda orientală a sfîntului Alexis, tradusă în franceză în zorii secolului al XI-lea, o ilustrează și ea de o manieră tulburătoare². Adeseori însă, dialectica sacralizantă maschează adevăratele probleme : prin acțiunea și interesele sale, un episcop îl reprezintă întotdeauna fidel pe Hristos ? Desigur, dacă abuzează de excomunicare sau dacă este lipsit de fermitate, se spune că poate fi depus. În practică însă, așa ceva nu se întîmplă. Conciliile de la începutul secolului al XI-lea îi impun să aibă bune moravuri, dar sancțiunile efective pe care le riscă sînt încă puține (atîta vreme cît nu-l trădează pe rege, precum Arnoul de Reims).

Consemnarea conciliului nu conturează mai clar nici mizele la nivelul ținutului Limousin, însă episcopii știu despre ce este vorba. Am ști și noi dacă n-ar interveni, brusc, o lovitură de teatru. Odolric, abatele de la Saint-Martial de Limoges, înaintează și le cere epis-copilor să se pronunțe asupra calității sfîntului Marțial, să spună în fața lumii că acesta s-a numărat printre apostoli. „Mai cu seamă pentru asta s-a strîns conciliul.” Pacea lui Dumnezeu rămîne pe altădată!

Apostolicitatea sfîntului Marțial

Părinții strînși la Limoges neglijează oare problemele urgente ? În lipsa unei furtuni sociale, ei au totuși de-a face cu destule tensiuni. Or, iată-i în cadrul splendid al unei catedrale, prinși timp de ceasuri întregi în ceea ce ni se pare a fi o ceartă bizantină. Părăsesc actualitatea arzătoare pentru a diserta asupra unei probleme de critică istorică privind vremurile de demult... în realitate, pentru ei, dezbaterea referitoare la sfîntul Marțial comportă mize actuale și, intenționînd să o redeschidă și să-i pună capăt, abatele Odolric

Note:

1. Vezi *Miracles de sainte Foi*, I, 6 (p. 96): a te atinge de călugării sfîntei Foi înseamnă să o ataci pe ea însăși, să fii un antihrist, căci sfinții sînt mădularele lui Hristos, care simte durerile lor.
2. C. Story (ed.), *La Vie de saint Alexis...*

înțelege să rezolve - în avantajul lui - o „schismă” ce divizează clerul din Limousin. Cum se întâmplă adesea în dosarele noastre, dorința de „pace” afișată înseamnă dorința unei victorii depline asupra adversarului, și nu simțul compromisului sau o evanghelică abnegație... Iar această dorință îi caracterizează atât pe Odolric, cât și pe autorul consemnării, Ademar de Chabannes. Ei au avut de înfruntat însă multe încercări, printre care în special, pe 3 august 1029, opoziția călugărului Benedict din Clusa, susținut de canonicii catedralei, rivalii lor'. Dezbateră din 1031 este deci importantă pentru ștergerea acestui eșec. Bineînțeles, Ademar de Chabannes își punctează relatarea cu câteva fraze aspre. El îi critică violent pe adversarii apostolicității, trafindu-i drept „ignoranți” și neștiutori de carte și prezentînd doar sumar pozițiile lor; în schimb, vorbește mult și bine despre apărătorii sfîntului Marțial și îi prezintă ca pe unii ce se sprijină pe textele pe care el însuși le-a contrafăcut. Totul este puțin cam lung și cam stufos, însă destul de limpede : după numeroase dezbateri anterioare, după victorii „apostoliciste” menționate și înfrîngeră trecute sub tăcere, partida sa triumfă.

Acum știm că sfîntul venerat la Limoges, patron al unei abații care-i poartă trupul pe la concilii, nu s-a numărat printre apostoli. A trăit în secolul al III-lea. în Galia însă, cazurile de sfîinți din Antichitatea foarte tîrzie pe care Evul Mediu îi trimite înapoi în timp nu sînt rare. Sfîntul Denis din Paris este luat drept atenianul convertit de sfîntul Pavel în areopag. în altă parte se păstrează rămășițele celui de-al patrulea rege mag, care a venit din Galia sau a trecut și pe teritoriul ei... Cine nu vrea să se apropie de Hristos? Gîndiți-vă la călugări de la Saint-Jean d'Angely². Marțial a devenit ucenicul sfîntului Petru în secolul al IX-lea, dar biografia sa este încă scurtă și foarte sobră față de ce va ajunge la sfîrșitul secolului următor. Atunci, *Viața aureliană* face din el primul iluminator al Galiilor, iar Limoges aproape că ar revendica o anumită întîietate... în orice caz, Marțial trebuie să fie primul sfînt din Aquitania, ceea ce nu convine clericilor din Perigueux (care îl au pe sfîntul Front) sau din alte orașe, și nici măcar celor din Limousin, de pildă canonicii de la catedrală, cărora nu prea le plac monahii sfîntului Marțial. Ceartă între biserițe!

Note:

1. Cum a arătat R. Landes, „La vie apostolique...”.
2. Care au relicva înaintemergătorului: Cronica lui Ademar, III, 56 (p. 175).

Miza nu este un termen vag. Faptul că Marțial este apostol sau simplu mărturisitor al credinței se reflectă la nivel liturgic. Liturghia și slujba sa nu mai au aceeași strălucire - deci nici călugării săi nu iai au aceeași influență politică, nici moaștele sale aceeași putere miraculoasă. Același tip de competiție ca la Rodez, pe cîmpul miracolelor¹, are loc acum în biserică și în palat, în dezbaterile dintre experți privitoare la sfîntul Marțial. Argumentele schimbate între cele două părți nu sînt lipsite de interes. Importanța mizei le dă acestor oameni idei. Nu au mai puțin spirit critic decît noi și știu să-și pună cultura la lucru; doar paradigmele lor diferă de ale noastre. Ca și la unii dintre noi, sentimente puternice se împletesc cu activitatea rațională: ura față de sfîntul Marțial îi poate face percutanți pe adversarii apostolicității, iar partizanilor ei, patima le inspiră argumente ingenioase.

Aceștia din urmă folosesc drept arme texte (interpolate de fapt de către Ademar) în care sfîntul Ieronim și alte autorități îl evocă pe Marțial ca pe un *apostol* sau îi califică astfel pe toți cei șaptezeci și doi de ucenici însărcinați de către cei doisprezece apostoli principali să predice *Evanghelia*. Întîmpină o oarecare rezistență în legătură cu acești „apostoli” de rangul doi - pentru că, evident, Marțial nu face parte din grupul celor doisprezece, iar adversarii săi o subliniază ori de cîte ori au prilejul. Apoi, un cleric din Angouleme, înfierbîntat, provocator, cere să i se dea dovada că Marțial era cu adevărat unul dintre cei șaptezeci și doi: să i se arate numele lui în *Faptele apostolilor* (unde poate fi întîlnit Denis, dar el nu).

Atunci, apărătorii apostolicității vin cu o sumedenie de trimeri la tradiție sau la alte țări creștine. Unul susține că în liturghia engleză Marțial are rang de apostol, altul că bizantinii îl consideră ca atare: nu i s-a dovedit lui odată, într-o zi cînd trecea prin Constantinopole ? A auzit cum sfîntul era numit astfel într-o slujbă în grecește - limbă pe care n-o cunoaște. Mai mult, unii monahi orientali, veniți de la muntele Sinai la Angouleme pe vremea lui al-Hakim, au zis că pentru ei Marțial era un apostol. Mărturie hotărîtoare! Cu toate că, la urma urmelor, acei refugiați pot fi bănuiați că au spus ceea ce voiau gazdele să audă...

Totuși, se pot întîlni și biserici în care Marțial nu este slăvit ca apostol. De fapt, creștinismul anului o mie admite în sînul lui o

anumită diversitate liturgică și disciplinară. În același timp, adversarii apostolicității, clerici ai catedralei, o stigmatizează ca pe o noutate nefundamentată, un „prost obicei”. Trebuie să li se răspundă că, dimpotrivă, liturgia apostolicității era regula pe vremuri, iar revenirea la ea înseamnă o întoarcere la adevăratele obârșii, un aspect al reformei Bisericii. Dar iată încă o anchetă subtilă : cea asupra perioadei în care a trăit Marțial, pe care adversarii apostolicității o consideră puțin convingătoare la o lectură critică a biografiei „aureliene”. Și de această dată, ce eforturi nu se fac pentru a li se da răspuns !

Pînă la urmă, cei care „gîndesc rău” sînt doborîți cu lovituri de referințe regale. Printre darurile făcute de regele Cnut cel Mare ducelui Guillaume se numără și un manuscris favorabil apostolicității. Și, ceea ce contează cel mai mult, în fața regelui Robert cel Pios, dezbateră a fost tranșată de fratele său vitreg Gauzlin, arhiepiscop de Bourges, mort de curînd. La Limoges, ca și la Bourges cu cîteva zile mai devreme, episcopii trec de partea apostolicității și o preamăresc. Asigură astfel avantajul „partidei” formate de călugării din Limoges și Angouleme asupra celei a clericilor din catedrale. Eșuează chiar și intervenția episcopului de Poitiers, Isembert, în favoarea unui compromis : acesta ar fi vrut ca Marțial să fie numit apostol, dar să li se îngăduie celor care doresc să vorbească în continuare despre el ca despre un mărturisitor...

Marea liturghie

Astăzi, pe 18 noiembrie 1031, este prea tîrziu ca episcopii să mai abordeze problemele „tehnice” ale excomunicării. Ei se alătură „poporului în biserica Saint-Şauveur pentru a-l informa asupra conciliului și a rosti, „potrivit legii lui Dumnezeu”, binecuvîntarea pentru „cei pașnici” și blestemul împotriva „celor ce doresc războaie”, într-adevăr, sîntem în ziua cînd se prăznuiește (pentru a treia oară) tîrnosirea bisericii Saint-Şauveur, zi de liturghie solemnă, mai amplă și mai complexă decît celelalte liturghii, zi de iertare a păcatelor prin mijlocirea sfințului Marțial și a altor sfinți. Între lecturile din *Evangelhie* („liturghia cuvîntului”) și liturghia jertfei, se ține o predică, la fel ca în zilele noastre. Pe deasupra însă, se dă citire poruncilor episcopului și este interpelat unul sau altul dintre „poporeni” (cîteodată izbucnesc și apostrofări, pornind tot de el). Astăzi, episcopul

de Limoges vorbește el însuși poporului. Evanghelia zilei povestește întâlnirea dintre Iisus și Zaheu, în Ierihon {Luca 19, 1-10}. Jourdain se referă la ea în omilie :

Spuse apoi câteva cuvinte despre Zaheu, care a dat înapoi împătrit ce luase pe nedrept, de unde ajunse cu vorba la cavalerii ce jefuiesc bunurile lăcașului sfânt, bizuindu-se pe jalbe și pe fapte silnice, și asupresc mulțimea celor săraci. Iar în încheiere: „Preaiubiților, iată-i pe frații mei episcopii, ce au venit aici pentru pacea noastră și pentru a-mi ușura povara sarcinii; ei urmează pilda Domnului nostru Iisus Hristos, care *a venit să mîntuiască pe cel pierdut* {Luca 19, 10}. în numele lui Iisus Hristos dar, vă înștiințez: nici unul dintre voi să nu îndrăznească a nu se supune, nimeni să nu caute pricină să lipsească de la acest conciliu, ci mîine și poimîine, toți principii și capii poporului din Limousin să vină la noi în pace. Și nimeni să nu părăsească întrunirea noastră fără încuviințarea mea răspicată. Cît vor fi pe cale către conciliu, nimeni să nu vatăme pe aproapele său din pricina vreunei dușmăanii, nici avutul, nici casa lui, nici cît va ședea aici, nici cînd se va întoarce acasă, nici în săptămîina ce va urma. Nimeni să nu iste vreo încăierare în timpul adunării ori în afara orașului; nimeni să nu ia nimic cu de-a sila. Nimeni să nu pornească vreo luptă zicînd că este război drept, cum se obișnuiește. Pentru nimeni să nu fie aici o treaptă spre ieșirea cu oaste. Toți împreună să nu urmărească alt țel decît pacea, dacă Dumnezeu voiește să ne dea senina Lui pace. Căci astă adunare (*conventus*, cuvînt ce înseamnă și înțelegere) este la drept vorbind a Domnului; ea caută pacea și mîngîierea sfintei Biserici a lui Dumnezeu”¹.

Acest decret al episcopului Jourdain este, la drept vorbind, un *răgaz al lui Dumnezeu* cu ocazia unei mari sărbători diocezane și a adunării de cavalerii ce o însoțeste. Articolele lui sînt absolut tipice pentru „păcile particulare” (sau răgazuri), de pildă cele care îi obligă unii față de alții pe membrii unei armate publice (serviciu militar datorat unui conte, uneori și unui episcop) sau care permit și protejează existența unui tîrg ori a unei piețe importante. în sine, ele nu alcătuiesc un proiect de pace permanentă, nu anticipează cu precizie ce va fi decretul final al conciliului, ce se va întîmpla poimîine. însă tonul este dat. Să observăm în treacăt în ce anume rezidă adevăratele riscuri ale unei adunări de pace. Acestea nu sînt cîtuși de puțin riscurile unei

Note:

1. Mansi 19, col. 529-530.

„mișcări de masă" moderne, ale unei revolte antisenioriale sau milenariste, ci gravele incidente pe care le-ar putea provoca întâlnirea dintre oameni de același rang, înfierbântați de animozitățile personale. Iată care este de fapt marea problemă a adunărilor de pace din Evul Mediu timpuriu. În Islanda, așa-numita *althing* (care a votat adoptarea creștinismului în 1000, după cât se pare) se ține într-o crevasă strimă și adâncă, pentru a împiedica hărțuicile între adversari. La Limoges, episcopul Jourdain adâncește acum o falie spiralată, printr-o acțiune liturgică în care binecuvântarea și blestemul îmbinate formează un sistem:

Fiului păcii, fiu al lui Dumnezeu, ce va urma toate poruncile îi dăruim iertarea păcatelor și binecuvântarea veșnică din partea Domnului nostru Iisus Hristos și a sfinților Săi apostoli. Domnul a binevoit să dea sfintului Petru și acestui sfânt Marțial ale cărui moaște se află în mijlocul nostru, precum și celorlalți apostoli putere să lege și să dezlege. Va binevoi dar să ierte pe cei ce vor asculta poruncile noastre de pace și dreptate, fiindcă noi sîntem împuterniciții Săi aici, în ciuda nevredniciei noastre.

Cît despre sectanții diavolului, iar nu ai lui Dumnezeu, care nu vor primi pacea noastră, aceștia vor cădea sub osînda ce vom porunci să se rostească¹. La un semn, diaconul care a citit *Evanghelia* rostește de la tribună formula împotriva dușmanilor păcii. Tocmai aceea care a fost pronunțată la conciliul din Bourges, la începutul lunii.

„Noi, episcopii - Aimon, arhiepiscop de Bourges, Jourdain, episcop de Limoges, Etienne du Puy, Rencon d'Auvergne, Raimond de Mende, Amiel d'Albi, Deusdedit de Cahors, Isembert de Poitiers, Arnaud de Perigueux, Rohon d'Angouleme -, excomunicăm cavalerii din episcopatul Limoges ce s-au împotrivit și se împotrivesc ca episcopul lor să încheie pacea pe care o cere. Blestemați să fie, ei și cine le dă ajutor la rele! Blestemate armele, blestemați caii lor! Vor avea parte cu Cain ucigașul de frate, cu Iuda vânzătorul, cu Datan și Abiron intrați de vii în iad. Uitați-vă toți cum se sting aceste lumini sub ochii voștri; așa se va stinge bucuria lor sub privirile sfinților îngeri. Afară doar dacă înainte de moarte nu vor face despăgubire și penitență, după cum va judeca episcopul lor." Atunci, toți episcopii și preoții, care țineau în mîini luminări aprinse, le aruncă la pămînt și le sting, în fața unei asemenea priveliști,

poporul se-nfioară adînc în inima lui și fiecare strigă: „Așa să se stingă și bucuria celor ce se împotrivesc păcii și dreptății! ”.

Această faimoasă liturghie a impresionat secolul al XIX-lea : iată genul de punere în scenă prin care Biserica îi „terorizează pe teroriști", fără să pomenească totuși nici de anul o mie, nici de sfîrșitul vremurilor. Cine nu cunoaște tabloul lui Jean-Paul Laurens avînd ca subiect excomunicarea lui Robert cel Pios și a soției sale, Berthe, pronunțată cu o generație mai devreme ? Pictorul a inventat pornind de la același tip de ritual, simplificîndu-l puțin și mai ales închipuindu-și în mod eronat că era practicat în prezența excomunicatilor și la ei acasă, în afara zidurilor bisericii.

Prin aruncarea făcliilor la pămînt nu se urmărește ca enoriașii rebeli să fie lăsați singuri și înspăimîntați în întuneric, ci totul este cu adevărat un fel de vrajă aruncată asupra lor de la distanță. După imprecuație, monseniorul Jourdain zise către popor: „Iată cuvintele de blestem rostite foarte de curînd de conciliul din Bourges împotriva dușmanilor păcii. Și astfel, prin darul lui Dumnezeu, pacea a fost statornicită între oamenii din Berry. Aceeași pace o dorim și între cei din Limousin”².

Episcopii colegi cu el adresează poporului același îndemn.

Apoi se face liniște, întrucît este momentul jertfei euharistice. Cei care participă la comuniune primesc binefacerile lui Dumnezeu datorită prezenței lor, chiar dacă laicii nu se „împărtășesc" în sensul actual al termenului. Clericii își dau sărutul păcii. La sfîrșit, bătrînul Amiel d'Albi³, decanul conciliului, pe care vîrsta sa venerabilă îl apropie deja de lumea morților și a sfinților, le dă tuturor binecuvîntarea lui Dumnezeu, pomenindu-l pe sfințul apostol Marțial. Bine-cuvîntările au fost însă prea puțin bāgate în seamă de către istorici. O severitate de principiu față de cavalerii absenți și încă vinovați, o indulgență față de cei recent pocăiți și repede iertați - iată fondul păcii lui Dumnezeu! Să nu eliminăm deci jumătate din ea; numai ignorarea amnistiei mai susține încă mitul unei „ideologii anti-cavaleresti" a înaltei ierarhii ecleziastice.

Note:

1. *Ibidem*.

1. Mansi 19, col. 570.

2. *Ibidem*.

3. Despre acesta : J.-L. Biget, „L'episcopat..." și J. Dufour, *Les Eveques d'Albi...*, pp. 29-31.

Reguli pentru viața religioasă

A doua zi, pe 19 noiembrie 1031, dezbaterile și celebrările o iau de la capăt. Lucrurile încep prost: se aude cum că, în ciuda mării liturghii din ajun, clericii de la catedrală cîrtesc încă împotriva apostolicității sfintului Marțial! Sînt învinși, dar nu convinși. Poate că ar fi fost mai bine dacă s-ar fi acceptat compromisul propus de Isembert de Poitiers. Aimon de Bourges amenință să-i excomunic pe „răzvrătiții împotriva Sfintului Duh”, însă episcopul Jourdain se interpune și se angajează să-i admonesteze el. Datorită lui, conciliul merge înainte. Pe ordinea de zi figurează examinarea recentelor decrete ale conciliului de la Bourges. Acestea sînt foarte proaspete (datînd de pe 1 noiembrie) și ilustrative pentru preocuparea de a reforma moravurile sau cel puțin pentru vigilența care plutește în aerul anului 1031, specifică generației dinaintea mării „reforme gregoriene” orchestrate de către papă și al cărei caracter novator a fost exagerat de o anumită istoriografie. într-adevăr, în 1031, atît pe teritoriul Galiilor, cît și în Italia, se pornește în mod serios la lupta - pe baze carolingiene - împotriva celor două vicii ale preoților ce vor fi sancționate de Gri[^]ore al VII-lea (1073-1085): simonia, cu alte cuvinte corupția, traficarea de lucruri sfinte, și nicolaismul, adică pîngărirea preotului de către femeie.

Decretul 3 al conciliului de la Bourges le interzice episcopilor sau unora dintre subordonații lor să primească „daruri” pentru a înfăptui sau a pregăti hirotonisirile. Iar pentru actele religioase fundamentale, care sînt botezul, penitența și înmormîntarea, preoții nu trebuie să primească decît „ofrande” (oblațiuni) direct din mîna omului (decretele 12 și 13).

Este o reamintire a unor principii despre care știm că sînt greu de aplicat pînă la capăt. De altfel, ofranda laică nu este oare obișnuită și obligatorie ? Taxa achitată pentru înmormîntare figurează chiar pe listele de „obiceiuri” pe care o serie de cavaleri proprietari de biserici le au în mînă - și le abandonează pentru ca noi să avem cartele aferente.

într-adevăr, există biserici rurale „private”. Reforma gregoriană le va interzice și îi va alarma pe laici, convingîndu-i că deținerea unui altar este primejdioasă pentru sufletele lor. Conciliile din Bourges și Limoges se mulțumesc să dispună (22) ca episcopul să

învetească personal preotul ce slujește (termenul *cure* nu este încă folosit). Nu trebuie nici ca laicul să păstreze vreun drept seniorial asupra pământului preotului (21). Așadar, în principiu, acesta din urmă este relativ emancipat sau, mai curînd, strîns legat de episcop, care îl convoacă la sinoade, ori de arhidiaconi, care îl vizitează pentru a-l controla. Totuși, alți cavaleri (sau aceiași!) dețin încă un anumit drept de proprietate asupra unor biserici, a împrejurimilor lor și a „curților”, în care conciliile de pace le interzic să pătrundă cu forța.

Reluînd o măsură mai veche, decretul 9 al conciliului din Bourges interzice ca șerbii să fie primiți în rîndul clericilor, cu excepția cazului cînd stăpînul îi eliberează și renunță astfel la orice drept asupra persoanei și avutului lor. Clerul nu este format numai din preoți. În marile biserici, de la ei în jos se desfășoară o întreagă ierarhie, cuprinzînd diaconii și sub-diaconii, iar mai jos, dascălii și cantorii. Toți participă la slujbele solemne și la marile liturghii. Nici unul nu se poate căsători (5). Și totuși, unii (mulți ?) au făcut-o deja: și-au luat „nevastă sau fiitoare”. Dacă sînt preoți, diaconi sau sub-diaconi, trebuie să-și lase femeia, sub amenințarea de a fi coboriți la rang de dascăli și cantori, care intră în spațiul rezervat corului, dar nu slujesc în altar.

Ceea ce înseamnă că se definesc niște praguri, o gradație. Principiul este același în toate epocile medievale și în toate regiunile creștine : cu cît te apropii de altar, cu atît trebuie să te depărtezi de femei. Grecii și orientalii nu au nici ei alt principiu, doar că-și dispun altfel pragurile: singur episcopul se depărtează pentru totdeauna de femeia sa; preotul nu se mai poate căsători, însă nu-și repudiază soția (practică doar abstenența înainte de liturghie). Grecii din secolul al XI-lea critică acest „prost obicei” al latinilor de a despărți cuplurile.

Conciliile din Bouges¹ și Limoges, cu alte cuvinte reformismul pregregorian, nu marchează o reală dezlănțuire represivă. Le simțim preocupate mai ales să împiedice formarea unor adevărate clanuri clericale:

Pe viitor, să nu se mai primească în rîndurile clerului fii de preoți, de diaconi și sub-diaconi; pentru ei, nici o cale spre aceste ranguri bisericești. Pe astfel de oameni, dumnezeiasca Scriptură îi numește sămînță de nenorocire, la fel ca pe toți cei ce nu sînt născuți din

Note:

1. Vezi G. Devailly, *Le Berry...*, pp. 148-153.

căsătorie legiuită; legile lumești nu le îngăduie nici să moștenească, nici să depună mărturie. Nefiind dar clerici, nu pot primi hirotonisirea (preoția); totuși, cei ce au de acum un rang bisericesc îl vor păstra, ne vom mulțumi să nu-i mai înaintăm (8)¹.

„Sămînță de nenorocire", expresia este dură. în societatea laică, legea seculară nu se aplică însă pînă la capăt; bastarzii sînt moștenitori într-o măsură mai redusă, dar reală. Iar aici, conciliul de la Bourges prevede un aranjament: prin penitență, clericii pot să revină la condiția de laici, să se căsătorească și să-și legitimeze astfel fiii... apoi să-și recapete rangul inițial! Dar ce înseamnă un bastard ? Copilul care nu are un tată recunoscut, nici măcar în mod implicit, îl întruchiează în mult mai mare măsură decît cel ai cărui părinți au format un cuplu real, însă afectat de o anumită neregulă. Cum să nu se facă diferența între adevărata condiție de bastard și acuzațiile răuvoitoare ?

Este momentul pentru a reaminti cîteva reguli sănătoase privitoare la căsătorie. într-adevăr, un proiect de societate creștină nu se mulțumește să despartă clericii de femei, fapt ce-i deosebește de laici (la fel ca și tonsura și barba rasă, 7), ci presupune totodată o sexualitate laică bine controlată prin căsătorie, ale cărei reguli reprezintă o constrîngere specifică „ordinului laic", comparabilă cu celibatul celui clerical, deși mai blîndă...

Cei ce-și lasă femeile fără ca ele să fi preacurvit nu pot să-și ia altele cît vor trăi, nici acele femei să se recăsătorească. Ci trebuie să se împace (16).

Nimeni să nu-și ia femeie dintre rude, pînă la a șasea sau a șaptea spiță (17).

Nimeni să nu-și ia femeie ce i-a fost rudă prin sînge sau altfel, căci bărbatul și femeia sînt un singur trup (18)².

Văduva unei rude a devenit deci tabu, asemenea rudei înseși. Aceste interdicții vizînd căsătoria consangvină există în orice societate ; totul este să se precizeze care consangvinitate anume este interzisă. Urmînd modelul carolingian, prohibiția este aici foarte largă (ce trebuie să înțelegem exact prin „spiță" ?). Nu este sigur că orice bărbat știe ce legătură are cu fiecare dintre rudele sale îndepărtate de sex opus, nici că va găsi cu ușurință printre cunoștințe și

alte femei decît „verișoarele" de a șasea sau a șaptea spiță. Există riscul ca, vrînd să-și ia altă soție, unii să întreprindă o adevărată anchetă pentru a

descoperi vreo înrudire de departe; regula non-consangvinității (17, 18) s-ar opune atunci celei a indisolubilității căsătoriei (16). Istoricii de astăzi, bărbați sau femei, nu cad de acord în privința respectului acordat non-consangvinității în secolul al XI-lea¹: ce concluzii să desprinzi din niște genealogii atât de lacunare? Respectarea acestei reguli nu este inexistentă, însă merge ea mai departe de a patra spiță, gradul de rudenie dintre regele Robert și regina Berthe, cea de-a doua soție a sa ?

Pentru Biserică, domeniul matrimonial este unul delicat. Aici e nevoie de discernământ: tot răspîndind o aromă de păcat în jurul căsătoriei nu riști oare să-i dezorientezi pe enoriași și să uzezi prestigiul legii creștine ? Această calitate a discernământului este de altfel esențială pentru cei ce dețin anatema, excomunică sau absolvă. Secolul al XI-lea cunoaște totuși o tendință de ridicare a tonului în diatribele ecleziastice referitoare la această problemă sau la altele. Influența călugărilor, absolut ascetici, are și ea o mare contribuție. Cum am văzut², Raoul Glaber era deja scandalizat de „incesturi”. Or, de-a lungul deceniilor, rigoarea va duce uneori la dezordine : de pildă, dacă cineva nu-și poate lua altă soție, înseamnă asta cumva că nu o poate ucide sau acuza de adulter ? Iar dacă un înalt senior vrea să-și împiedice adversarul să facă o căsătorie avantajoasă, acuzația de consangvinitate poate pica la tanc...

În sfîrșit, decretele de la Bourges atestă prin diverse prevederi preocuparea de a hipersacraliza tot ce este legat de liturghia de duminică, act central al creștinismului. În această zi, nimeni să n-aibă de făcut vreo cărăușie decît în caz de mare nevoie sau de amenințare dușmană (15). Preotul nu trebuie să folosească aceeași pînză ca giulgiu mortuar și ca acoperămint al altarului (14): atingerea dintre concepte ar duce la întinare³. Dar mai ales (articolul 2, chiar la început, după apostolicitatea simțului Marțial):

Ni se spune că, în bisericile parohiale, trupul Domnului (ostia sfințită) rămîne vreme îndelungată, că nu i se poartă de grijă. În acest conciliu, episcopii au cerut să nu fie păstrată decît de la o duminică la alta.

Note:

1. Mansi 19, col. 501.

2. *Ibidem*.

1. Vezi CB. Bouchard, „Consanguinity and Noble Marriages...”, ca și recente mele observații pe marginea articolului „Parente...”.

2. Vezi *supra*, p. 28.

3. M. Douglas, *De la souillure...*

Problema ostiei ce se deteriorează în timp suscită preocuparea lui Ademar și a conciliilor pentru care el scrie rapoarte, predici sau însemnări privitoare la ceremonial¹. La urma urmelor, tocmai prezența ei justifică și impune absoluta inviolabilitate a bisericilor în cadrul păcii lui Dumnezeu. Ea întreține, activează și reactivează sacralitatea. Jourdain de Limoges împlinzește totuși regula de la Bourges : în întrunirea de pe 19 noiembrie, el cere ca în Limousin ostiile să nu fie primenite decât de douăsprezece ori pe an, la sărbători dinainte hotărâte. Aceasta deoarece preoții nu pot merge în fiecare duminică la bisericile lor și e preferabil ca ostia să nu fie dusă de alții. Nu fără puțină uimire descoperim acest lucru în meandrele unei dezbateri. Sînt atît de puțini preoți încît nu există nici măcar unul pe parohie? Iar dacă nu, unde trăiesc și cum își folosesc timpul ?

Decretele de la Bourges nu sînt primite fără discuții de clerul diocesei Limousin. Ca și Abbon de Fleury sau contemporanii săi, Jourdain nu crede că legea - fie ea chiar creștină - trebuie să fie exact aceeași pretutindeni, pînă în cele mai mici detalii. Creștinătatea se împacă cu diversitatea obiceiurilor și a practicilor religioase, atîta vreme cît nu vin în contradicție nici cu fundamentul său, nici cu marile sale principii. „Ce însemnătate are pentru religie dacă, dintre clericii din Răsărit și din Apus, unii își rad barba, iar ceilalți nu? ” Există ceva din Voltaire la Jourdain de Limoges. Doar că el nu califică niciodată un obicei drept prejudecată absolut irațională, nu ia un ritual drept o maimuțareală... Și este, totuși, puțin mai clerical ! „înțelept ar fi ca clericii să fie bine deosebiți de laici prin veșmînt, la fel cum sînt și în viață.”²

Da, aici este esențialul, în privința căruia Orientul și Occidentul ar fi putut să se înțeleagă, evitînd schisma din 1054. Aceasta se va produce însă ca urmare a pretențiilor sporite ale papei și a ambiției unui patriarh de Constantinopol interesat să-l înfrunte, pentru a apărea - deși nu este - ca un fel de papă al Orientului. Pentru moment (1031), Crezul ridică deja probleme, dar la Limoges se reține mai cu seamă că slujba grecească (după cele auzite de la niște călători care nu cunoșteau limba respectivă) vorbește despre „apostolul” Marțial,

ceea ce face plăcere. La Limoges, ca și la Bourges, nu se prevede ca oamenii Bisericii să renunțe la arme.

Jourdain este un tip moderat, prudent, care le lasă mănăstirilor din dioceza sa multă libertate în ceea ce privește cultul. La sfîrșitul zilei, va încerca din nou

să liniștească certurile legate de înțietate. Există totuși cîțiva abați care trebuie puși sub acuzație. Altfel nu am mai fi în acest soi de reformă neocarolingiană din Aquitania în care se amestecă disciplina călugărilor și a clericilor, pacea lui Dumnezeu și măreția sfintului Marțial. La Beaulieu apar plîngerii împotriva abatelui „secular”, un personaj de tipul lui Pierre de Conques, pe care lui Bernard d'Angers nu-i plăcuse să-l întâlnească¹. Călugării din acea mănăstire fură chemați să se înfățișeze episcopilor. Ei spuseră: „Să ni se dea un abate cum se cuvine, după regulă, și atunci vom sta liniștiți. Dar cel de acum, spre marea noastră durere, ne asuprește cu tirania lui. După cum știți, arhiepiscopul Raoul (de Bourges) a zidit această mănăstire pe domeniul său în timpul regelui Carol (cel Pleșuv, prin 856) și a înnobilit-o dăruindu-i din pămîin-turile sale, precum și multe altele. Multă vreme după ce el a trecut la cele sfîinte, contele de Toulouse a prins un prilej și a pus stăpînire pe abate. I-a dat-o ca fief contelui de Perigueux care, la rîndul lui, i-a trecut-o vicontelui de Comborn. Acum, acesta din urmă ne-a impus un laic, sub cuvînt că avea ca înaintaș pe unchiul său Bernard, mai întîi călugăr la Solignac, apoi episcop de Cahors și abate al nostru”. Episcopii ziseră: „în Biserică, slujbele nu trebuie dobîndite prin înrudire trupească, ci după merit”. Fu adus atunci abatele, spre a fi judecat potrivit canoanelor. Era cleric (deci nu laic !), dar nu călugăr, și de neam bun în nobilimea seculară. Veni ca un vinovat în fața episcopilor, îngenunchind. „O preacucernici părinți, zise el, eu însumi vă cer, îndreptați toate acestea prin dreaptă judecată și mă voi supune”².

Conciliul îi spune atunci că, într-adevăr, este nevoie de un abate care să se conformeze regulii. Căci el s-a arătat „risipitor” cu bunurile mănăstirii în loc să fie „apărătorul” lor. Distincția constituie unul dintre sloganurile reformei monastice; încă din secolul al X-lea, celor mai puternici dintre laici le-a fost adresat apelul de a nu confunda „ocrotirea” datorată bisericilor cu „dominarea”. Nouă ne

Note:

1- Vezi și Raoul Glaber: *supra*, pp. 235-236. 2. Mansi 19, col. 534.

1. Vezi *supra*, p. 135.

2. Mansi 19, col. 527.

revine datoria de a nu prezenta în culori prea sumbre orice abate sau patron „secular”. Poziția lor a fost întotdeauna, la fel cu cea a lui Pierre de Conques, echivocă și ambivalentă. Ei au restaurat și au respectat sanctuare, nu fără a le face să contribuie la propria politică de daruri generoase - totuși, respectând anumite limite. Evident că, în timpul reformelor, politicile de „risipire” suscită conflicte: se cere să se revină asupra deciziilor, se vorbește despre furt și spoliere. Suficient pentru a flutura cu orice prilej armele spirituale ! Totuși, la Limoges, pe 19 noiembrie, conciliul îi însărcinează după o lungă discuție pe Jourdain și pe ducele Guillaune cel Gros să găsească un abate cum cere regula. Cine se va opune hotărârii lor va fi excomunicat. Aviz abatelui risipitor și pocăit, dacă L-ar veni cumva o asemenea idee! Fiindcă tot veni vorba, de ce nu se discută aici despre alegerea de către călugări, așa cum prevede regula sfântului Benedict? După cât se pare, din lectura ei se reține în special că alegerea se face cu sfatul și ajutorul episcopului și al vecinilor laici.

Excomunicare și absoluțiune

Examinarea conformității cu regula a mănăstirilor conduce încet--încet conciliul de la Limoges spre problemele legate de excomunicare, în această privință, consemnarea scrisă devine pentru noi un document capital. Reamintirea regulilor canonice este presărată fie cu exemple frapante care le sprijină, fie cu „mici probleme” care ne dezvăluie brusc dificultatea aplicării lor.

Papa Grigore cel Mare (590-604) nu a vrut ca episcopii să excomunicе mănăstiri din propria lor diocезă. Aviz celor de față. Totuși, nu poate fi vorba nici să se încline în fața orgoliului anumitor abați. Jourdain de Limoges îl acuză pe abatele de Uzerche că l-a îngropat creștinește pe viconte de Aubusson, ucis în cursul unei expediții de pradă (*praeda*). Într-adevăr, Biserica acceptă pocăirea excomunicatului, rănit de moarte, și chiar demersul părinților și al prietenilor ce obțin pentru el absoluțiunea după deces, acoperind pagubele prin mijlocirea episcopului care pronunțase excomunicarea. Nici un act funerar creștin nu trebuie să înceapă însă înainte de a exista siguranța că episcopul l-a absolvit pe vinovat. Ca răspuns la o întrebare a abatelui Odolric, conciliul reamintește că o excomunicare, chiar nedreaptă, trebuie respectată și repetă sancțiunile la care se expune preotul ce primește excomunicatul în biserică : retrogradar (provizorie), afară doar dacă nu știa de excomunicare.

Acestea fiind zise, episcopii îl întrebară pe abate (de Uzerche) ce avea de răspuns. Iar el, vorbind către primat (Aimon de Bourges): „Părinte, cînd am fost învinuit nu vi s-a spus adevărul. Nici nu poate fi vorba să primesc un excomunicat fără îngăduința voastră. Cu cît ordinul nostru (monastic) se înalță mai sus, cu atît mai dator este să se arate supus episcopilor și gata să-i asculte. Știm bine că, prin ei, cinstim sau disprețuim pe Dumnezeu însuși. Chiar El a spus : «Cine vă ascultă pe Mine Mă ascultă, iar cine vă disprețuiește pe Mine Mă disprețuiește». Am martori de încredere că viconte excomunicat a fost adus la mănăstire de vasalii săi fără să am de știre. Murise într-o expediție de jaf, iar conții jefuitori sînt toți excomunicați cu știrea lumii întregi, în toate conciliile. Dar trupul acelaia nici l-am primit, nici l-am îngropat. Nu s-a făcut deci slujbă, ci am pus să fie dus pe celălalt mal, și acolo l-au îngropat vasalii, fără nici un cleric". Episcopii rostriră atunci această sentință: „Dacă este așa, excomunicatul n-a fost îngropat creștinește, iar abatele nu poate fi socotit vinovat”¹.

Adevărul este că viconte nu odihnește prea departe de biserică. Conciliul șterge cu buretele acest caz „oarecum limită”, care ilustrează bine rivalitatea structurală dintre un episcop și o mare mănăstire. Nobilii sînt enoriași direcți ai celui dintîi: un viconte nu va fi supus disciplinei preoților de țară, toți mai mult sau mai puțin corcîți cu șerbii; în mod normal, episcopul e cel care le ține slujbele de botez și înmormîntare, în catedrală. Nobilul se poate apropia însă mai mult de o mănăstire legată de familia sa, unde moare (cîteodată, după ce s-a călugărit în ultimul moment) și unde odihnește. În principiu, marii abați nu pot să excomunică sau să dea absoluțiunea, în practică însă, tind să o facă...

„Greșeala”, răspîndită în rîndurile laicilor, de a nu lua în seamă excomunicarea găsește așadar un oarecare sprijin chiar la înaltul cler, de vreme ce un episcop ignoră sau nu pune nici un preț pe sentința unui coleg, iar un venerabil abate face același lucru. Prestigiul social al excomunicaților de rang înalt le permite, desigur, să recurgă la acest expedient, iar ei nu se abțin să-l întrebuințeze. Dacă se dorește ca excomunicarea să rămînă eficace, folosirea ei frecventă presupune frecvente concilii între vecini.

Oricum, însăși etica misiunii episcopilor le interzice acestora să dorească moartea veșnică a păcătoșilor. Mai devreme sau mai tîrziu,

Note:

! Mansi, col. 540-541.

tot vor trebui să le dea absoluțiunea. începînd din secolul al VII-lea, Occidentul trăiește într-o atmosferă de sensibilitate religioasă favorabilă iertării: orice greșeală se răscumpără printr-o penitență adecvată, tarifată de către cei care o impun sau de tradiție. Anatema nu durează prea mult. Violența religioasă este limitată de presiunea socială.

Cavaleria laică acceptă cu greu interzicerea înmormîntării creștinești. Drept dovadă, întîmplarea relatată de episcopul de Cahors în aceeași zi de 19 noiembrie 1031, imediat după disculparea abatelui de Uzerche. Episcopul îndulcește aspectele oarecum demoralizante.

„Chiar de curînd, după conciliul de la Bourges (1 noiembrie 1031), un cavaler ce se număra printre cei excomunicați a fost ucis în diocesa mea. Dar n-am voit să-i dau absoluțiunea, în ciuda cererilor făcute de prietenii și apropiații lui. Trebuia ca ceilalți să prindă teamă, căci săvîrșise o greșeală gravă dedîndu-se jafului. A fost îngropat dar de vasali, fără preot și fără porunca mea, într-o biserică a sfîntului Petru. Ci a doua zi în zori i-au găsit trupul departe în afara cimitirului, despuiat și cu fața în jos, în vreme ce mormîntul rămăsese neatins, cum era cînd îl pusese înăuntru. Vasalii îl deschiseră iar și nu găsiră decît veșmintele în care îl îmbrăcaseră. Așază mortul la loc, acoperă mormîntul cu grijă și pun deasupra o grămadă de pămînt și de pietre. Totuși, a doua zi găsesc trupul departe și mormîntul neatins, întocmai ca în ajun. De cinci ori îl îngroapă, de cinci ori se întîmplă același lucru. Pînă la urmă, frica punînd stăpînire pe ei, așază trupul în pămînt departe de cimitirul bisericii. Prinții cavaleriei au fost cuprinși de spaimă și n-au întîrziat să încheie pace, așa cum o doream."

Conciliul strigă într-un glas: „Astfel, sub ochii oamenilor, Judecătorul a toate adeverește puterea Bisericii Lui". Iar apoi: „Cei ce se dedau tîlhăriilor în loc să facă pace tăgăduiesc credința"¹.

Într-adevăr, nu există credință fără fapte, a spus sfîntul Iacob. Retorica unor astfel de concilii tinde să amestece cauzele, noțiunile și persoanele.

În această relatare de miracol macabru (în privința căruia nu se întreprinde nici o contraexpertiză sau anchetă mai amănunțită), excomunicarea suscită confruntarea dintre cler și un grup feudal. Se întîmplă adeseori să vedem vasali care țin să-și însoțească seniorul pe ultimul drum. De mîntuirea lui se îngrijește familia, însă

Note:

1. Mansi 19, col. 541.

ceremonia este marcată mai cu seamă de suita de nobili. În replică, unele carte din secolul al XI-lea evocă funeraliile unor vasali fără fief asigurate de seniorul acestora.

Relatarea episcopului de Cahors este elementul care lansează cu adevărat tema păcii lui Dumnezeu. Într-adevăr, Odolric, abatele de la Saint-Martial, pune în continuare întrebarea: cum vor fi constrinși să încheie această înțelegere și „principalii”¹ din Limousin, după cei din Quercy ? Întrucât episcopii i-au cerut sfatul, abatele le recomandă „excomunicarea publică”, adică interdicția conform formulei lui Audouin (994), pe care am văzut-o mai devreme².

Totuși, „principalii” enoriași ai unei diocese nu formează un bloc compact. Dacă unul sau altul dintre ei aderă la pace³, vor fi absolviți cu tot cu pământul și onoarea lor. De asemenea, „marile puteri” din Limousin trebuie văzute separat: atunci când vor accepta toate pacea, interdicția va trebui ridicată, chiar dacă unii „cavaleri independenți” sau „mici principii” vor continua să sfideze conciliul; aceștia vor risca excomunicarea privată, personală.

Sistemul celor două excomunicări (replică a celor două penitențe carolingiene, publică și privată) îi va ajuta pe episcopi și abați să definească ei înșiși, din motive doctrinale, un „prag critic” în sînul cavaleriei. „Marile puteri” trebuie să fie magnații, capi ai unei întregi rețele de castele, asemenea lui Hugues Hiliarhul, cei care sînt numiți baroni.

Spre deosebire de Georges Duby, eu unul nu văd ce anume face un conciliu de pace a lui Dumnezeu pentru a cristaliza „cavaleria”, pentru a-i acorda într-un mod inedit un loc aparte, o etică sau o consacrare socială. Toate acestea, ea le are deja, într-o mai mare sau mai mică măsură. Biserica o ia așa cum este și cum va rămîne întotdeauna: puțin creștină, puțin periculoasă și foarte puternică. Ea are de multă vreme o anumită influență asupra cavaleriei, printru-se însă totodată la multe compromisuri.

Abatele Odolric vorbește despre cazul în care unui episcop îi lipsește rigoarea, „înmuiat de frică, simțăminte sau bani, astfel că nu mai poate pedepsi ori ierta cînd se cuvine”⁴: colegii săi trebuie

Note:

1. Termenul provine din latinescul *principalis*, care înseamnă (și) ciar” (n.t.).
2. *Supra*, pp. 337-339.
3. Și depun deci, neîndoielnic, un jurămînt: *supra*, p. 414.
4. Mansi 19, col. 542-543.

să-l depună și să-l judece, iar o dată cu el pe orice episcop ce trădează primind o persoană excomunicată de un altul. Acum apare însă problema apelului la papă.

Orașul mării iertări

După ce a ascultat sfatul abatelui Odolric cu privire la „excomunicarea publică”, conciliul din 19 noiembrie 1031 trece la problemele diocezan, în primul rând la certurile dintre catedrală și mănăstirea Saint-Martial pornind de la prerogativele fiecăreia. Nu trece mult și chestiunea excomunicațiilor din Aquitania apare din nou. Problema este că unii se duc la Roma pentru a obține absoluțiunea, inducându-l în eroare pe papă asupra cazului lor, „și astfel pacea și conciliile din Aquitania sînt nimicite, căci îi absolvă în chip nedrept pe cei legați pe bună dreptate de episcopi”¹.

Așadar, însuși papa se opune uneori păcii lui Dumnezeu... Ce drum complicat în sistemul lui Ademar de Chabaunes, care leagă Aquitania și pe sfîntul Marțial de Hristos *prin intermediul sfîntului Petru* ! Totuși, pelerinajele nobililor sînt frecvente. Ele trec pe bună dreptate drept demersuri pioase, cu toate că au și un aspect foarte politic: un înalt aristocrat poate să-și consolideze influența asupra tovarășilor de călătorie, să-și extindă rețeaua de relații și să permită ca în absența lui să aibă loc anumite crime.

Un canonic povestește că episcopul (de Clermont) din Auvergne îl excomunicase pe contele Pons, vinovat de a-și fi luat altă soție, și că nu voia să-l absolve decît dacă se întorcea la cea dintîi. Pons merse însă la Roma pentru a cere absoluțiunea de la papă, cu titlu de penitență obișnuită, și o căpătă pentru că acesta nu știa de excomunicare. Este citată scrisoarea trimisă episcopului nemulțumit de către papă, în care acesta subliniază că ar fi trebuit să fie înștiințat și el. Totuși, papa precizează: „Mai curînd îmi ajut confracții întru preoție de pe întregul pămînt decît îi contrazic”. El revine asupra absoluțiunii pe care a acordat-o: este în interesul lui Pons, căci astfel obținută, absoluțiunea se transformă în contrariul ei, fiind echivalentă cu un blestem. Afacerea este ilustrativă pentru etapa postcarolingiană a creștinătății latine. Creînd, prin alianța cu Pepin cel Scurt și Carol cel Mare, un soi de axă Roma - Francia, papii și-au consolidat poziția în

Occident: pînă în secolul al VIII-lea, ei nu dețineau nici o putere disciplinară în Galia și Spania. O liturghie în stil roman, un drept favorabil puterii papale (dar și arhiepiscopale), în sfîrșit, o preferință foarte accentuată pentru martirii romani și pentru apropiată sfîntului Petru - bunăoară Marțial -, toate acestea au marcat „renașterea” religioasă și culturală din secolul al IX-lea. Roma și-a impus deja, mai ales pe vremea lui Nicolae I (858-867), arbitrajul asupra episco-pilor și regilor rivali. În jurul „anului o mie”, ceva din el se mai păstrează încă. Întreg sudul Galiei, începînd cu monahii clunisieni, manifestă un fel de tropism roman, legat de proximitate. Papii nu sînt însă toți deasupra oricărei critici, și nici a intereselor locale ale Latiumului¹. Ei nu trimit încă legați reformatori, meniți să facă dreptate în provinciile ecleziastice ale Galiei: timpul acestora va veni cam prin 1059, o dată cu marea început al „reformei gregoriene” (Grigore al VIII-lea). Ne aflăm deci într-un moment de supremație romană bine temperată, mult mai puternică decît era pe vremea lui Clovis și mult mai slabă decît va fi în timpul sfîntului Ludovic. Episcopii aquitani sînt preocupați de prerogativele lor, fără să nege că „puterea judiciară a întregii Biserici (își atinge) culmea prin scaunul apostolic de la Roma”². Nu sînt de acord ca Roma să le anuleze sentințele și nu vor să-i înainteze decît cazurile cele mai grave. Nici un enoriaș nu trebuie să apeleze la papă fără permisiunea episcopului său, însă acesta poate avea inițiativa unui recurs - cum a făcut la vremea lui inevitabilul și mitologicul sfînt Marțial și cum face în continuare, după spusele vizionarilor.

Un exemplu mai recent se va dovedi mai interesant pentru noi:

Un cavaler din Gasconia primi poruncă de la Sanche, ducele gasco-nilor, să-i taie capul seniorului său. O făcu - firește, călcîndu-și pe inimă -, dar de teama ducelui. Mînios, acela îi spusese : „De nu-l omori, te omor eu pe tine”. Dintr-o lovitură, reteză dar capul propriului său senior. Ci simți cea mai mare durere (mai mare decît a seniorului ?) și se duse la episcopul său spre a-i cere o penitență. Plîngîndu-l, episcopul îi zise : „Mai bine ar fi fost să-ți pui viața în primejdie pentru seniorul tău decît să ridici mîna asupra-i. Credința neîntinată ar fi făcut din tine un martir al lui Dumnezeu. În loc de asta, tu ai săvîrșit o crimă neîncăput de gravă, nemaiauzită. Nu

Note:

1. Vezi P. Toubert, *Les Structures...*, II, pp. 963-1038.
2. Mansi 19, col. 547.

știu ce sfat să-ți dau pentru penitență. Du-te să-l întâlnești pe papa de la Roma. Dacă el îți dă o penitență, mă bucur și o întăresc. Dacă te alungă, n-ai să capeți niciodată penitență, nici de la mine, nici de la nimeni".

Cavalerul plecă grabnic, luând cu sine o scrisoare a episcopului și martori. Papa („apostolicul”) slujea liturgia la Sfântul Petru, în a doua zi de Paște. După *Evangelhie*, se așează, iar atunci criminalul, în văzul tuturor, izbucni în lacrimi și suspine : „Penitență, Doamne, penitență!". Papa le zise celor ce se ațineau împrejurul lui să cerceteze crima: cine era acela ? Celălalt se mulțumi să răspundă la întrebări prin cuvintele: „Mi-am ofensat Ziditorul". Papa îl întreabă: „De ce nu te duci la episcopul tău ? ". Iar cavalerul: „El mă trimite la tine". Martorii împrutniciți istorisiră crima și înfățișară scrisorile episcopului (gascon). Papa se întoarce atunci către episcopul (roman) ce se aținea la dreapta lui și-i zise: „Cercetează judecata lui Dumnezeu; prin ce penitență se poate întoarce acest mort la viață ? ". Iar episcopul spuse : „Zis-a Domnul în *Evangelhie*: «Cine-și va lăsa casa, frații și surorile, tatăl și mama, femeia și copiii și pământul pentru numele Meu va primi înapoi însuțit»"¹.

Aici, manuscrisul se oprește. Sfirșitul poveștii au a ajuns pînă la noi. Totuși, nu e greu de ghicit. Cu siguranță, versetul din *Evangelhie* i se potrivește acestui Tannhäuser gascon: ca pelerin, el și-a părăsit deja țara, familia, și poate că i se va cere să nu se mai întoarcă niciodată în lume. Viața monahală ar fi atunci penitența sa pentru o fărădelege de neînchipuit, la fel ca în cazul unuia dintre ucigașii episcopului de Clermont (1013), despre care s-a discutat puțin mai înainte în conciliu: neputînd obține altă penitență, acesta a îmbrăcat veșmîntul monahal la Cluny, dar trăiește retras, lipsit de harul preoției la porunca Romei, ba chiar și de împărtășanie pînă la cea de pe patul morții. Problema este de a nu reintegra prea mult sau prea repede niște oameni atît de întinați, încît ar putea fi contagioși sau a căror crimă ar putea fi banalizată de amnistiere. La Ademar de Chabannes, Roma apare deci ca orașul unde se hotărăsc marile pedepse și marile iertări, aflat departe de presiunile și obișnuințele vieții provinciale - cu adevărat altundeva. în același timp, sentințele pronunțate la Roma sînt învăluite de un nimb de legendă.

în episodul pe care tocmai l-am citit, întrerupt brusc, episcopul roman este invitat de papă să caute un cuvînt cu tîlc în *Evangelhia*

ce se află încă acolo sau, poate, în mintea lui. Versetul lui Matei sună aici ca un oracol. Așa-numita practică a „citirii sortii în *Evangelhie*” există încă de pe vremea sfântului Augustin și are ceva dintr-o „ordalie” a Sfintei Scripturi. Jonathan Elukin a analizat-o într-un admirabil articol¹: a deschide astfel *Evangelhia* (sau a cita din ea) în momentele de tensiune este un mod de a ieși din încurcătură cu ajutor de sus. Versetul dictează o decizie ce pare să scape fragilele calcule ale politicii omenești. În schimb, recurgerea la *Evangelhie* - și, către anul o mie, din ce în ce mai mult la Biblie în întregul ei - o împărește adânc în viața socială, pe tot cuprinsul creștinătății. Ceea ce dă „impresia unei acțiuni unanime și inspirate de Dumnezeu” - impresie pe care în curînd societatea mai complicată din secolul al XII-lea și din următoarele va încerca totuși să o conteste.

Începutul poveștii de mai sus nu pare mai puțin curios decît sfîrșitul ei. Căci, pînă la urmă, ce e cu acest duce al Gasconiei care-și împinge cavalerii la crimă ? Și, la polul opus, cu acel episcop care cere martiriul fără să clipească ? Pentru a înțelege importanța fragmentului, trebuie să ne gîndim doar la utilizarea lui ulterioară, la fel ca atunci cînd citim *Istorisirea înțelegerilor*. Într-adevăr, povestită astfel, scena de mînie constituie pentru vinovat o scuză morală și chiar juridică. Hugues de Lusignan se considera puțin responsabil pentru tot ceea ce Guillaume al V-lea îl silise să facă prin amenințări; urmînd aceeași cale, și gasconul invocă o anumită lipsă de răspundere personală. La începutul procesului penitențial, replica episcopului îl cheamă însă la ordine. O cartă din Lescar relatează o întîmplare de o asemănare stranie cu cea povestită la Limoges. Pe timpul contelui (sau ducelui) Sanche și al soției sale Urraca, între 988 și 989, este comisă o crimă.

Se afla la curtea lor un cavaler pe nume Loup Fort². Din credință față de conte, săvîrșind un omor asupra unui viconte din Gasconia. Apoi, nu se încumetă să rămînă nici la curtea contelui, nici în patria sa. Plănuiește împreună cu contele și cu soața acestuia, să se facă monah la bisericuța sfîntului Faust, dar pînă la urmă planul nu-i conveni nici lui, nici contelui. Vorbiră cu arhiepiscopul Arsieu Racca, și atunci Loup Fort merse în cetatea Lescar, urmînd sfatul episcopului,

Note:

1. Mansi 19, col. 548E.

1- J. Elukin, „The Ordeal of Scripture...” 2. Lup Tare (n.t.).

al contelui și al soaței lui. Nu găsi decît pădurea și biserica dărmată a sfîntului Ioan și a sfîntei Măria, cîndva catedrală, iar acolo se călugări¹... Contele și contesa fac apoi daruri (inclusiv un „£opîrlan”), destul de justificate de implicarea lor în omucidere².

Și aici, omorul este urmat de un proces penitențial *cerut* de cel vinovat. Nu e nevoie de nici o anatema pentru a aduce criminalul sau ciminalii gasconi în fața episcopului. Căci fărădelegea lor, dincolo de faptul că le poate frămînta conștiința, îi expune La represalii; atît ei, cît și apropiații lor sînt vizați de răzbunarea celor apropiați victimei. De aici și tot efortul de scoate ucigașul din mediul său social prin exil și sacralizare. Și călugărul, și pelerinul au plecat în altă parte, despărțiți pentru totdeauna de cavaleria gasconă prin riturile și ascezele condiției monahale.

Toate acestea trebuie să ne facă să reflectăm la o absență notabilă în toate decretalele păcii lui Dumnezeu, cel puțin în cele dinainte de Narbonne (1054). De ce nu se aruncă anatema împotriva ucigașilor? Să ucizi un om nu este mai grav decît să jefuiești niște colibe sau să înșfaci un cerșetor din ușa bisericii ? Tocmai: atunci cînd unele carte ne vorbesc despre un omor, voluntar sau involuntar, adeseori pus pe seama datoriei de vasal, o fac pentru a dezvălui demersurile ucigașului. Într-o situație atît de gravă, atît de periculoasă pentru el, *nu este nevoie* de anatema pentru ca ucigașul să ceară sau să accepte să plătească despăgubire și să facă penitență. Numai mitologia întunecată a „feudalității” i-a făcut pe moderni să afirme că în anul o mie nu exista, în afară de Charroux, nici o salvare pentru societate și civilizație. Or, societatea acelor vremuri, ca și altele pe care le numim „primitive” sau arhaice, nu tolera cu ușurință omorurile, repa-rîndu-le, creștinește sau nu. Iar decretalele conciliilor tind îndeobște să plaseze infracțiunile de mai mică gravitate în jurisdicția peniten-țială a episcopilor.

Consemnarea conciliului din 1031 (18-20 noiembrie) se oprește înainte ca acesta să ia sfîrșit. Nu știm deci ce articole de pace a produs, decretate de episcopi și acceptate de bunii cavaleri. Daniel Callahan emite ipoteza că din noiembrie 1031 ar data un jurămînt al cavalerilor din Limousin, care ar renunța la arme pentru un an, iar

Note:

1 • Text citat de B. Cursente în *Les Societes meridionales...*, pp. 274-275. 2. Despre Gasconia anului o mie, vezi *supra*, p. 292.

la jafuri pentru cinci: Ademar vorbește despre el în una dintre predicile sale¹. Ar trebui să vedem însă și ce rezerve însoțesc un astfel de jurământ (să nu fie atacat decât inamicul, să nu se jefuiască decât dacă există un motiv?). Cît privește prezența lui Aimon de Bourges, lasă ea să se întrevadă prezența unei armate de pace ?

Deși trunchiată, această consemnare rămîne prețioasă, cu condiția să nu extragem din ea numai blestemul pronunțat de Jourdain împotriva cavalerilor. Prea multe studii l-au decontextualizat, uitînd să-i raporteze vehemența la regulile genului liturgic. În definitiv, episcopii ce aruncă anatema fie sînt frații sau verii cavalerilor vizați, fie le sînt obligați într-un fel sau altul. În dezbateri, îi vedem înșuflețiți de un anumit zel, uneori bine temperat. Atunci cînd e nevoie, ei înșiși amortizează loviturile săbiei lor spirituale. Sistemul de penitență negociabilă și reiterabilă le condiționează comportamentul. Legăturile, impuse de interesele și statutul lor, cu cavalerii recalitrânți îi pot face părținitori, prea duri cu unii² și prea îngăduitori cu alții. Dumnezeuul lor lovește îndeosebi în relatările de miracole, aranjate ulterior.

3. Pacea lui Dumnezeu pe teren

Anatema nu este așadar o armă infailibilă. Ea nu seamănă printre seniori³ teroarea religioasă, ci doar puțină teamă și indispoziție. Cu penitența și aranjamentele obișnuite, păcatele inveterate sînt departe de a fi stîrpite din rîndurile clerului și ale poporului. Vom mai vedea încă multă simonie, jafuri și incesturi. De unde și dezamăgirea lui Raoul Glaber⁴: ea este pe măsura entuziasmului său inițial - dar tocmai de aceea, ca și el, exagerată. „Legămintele aquitane”, concilii ale credinței și păcii, țin de o anumită dinamică: Biserica - episcopi și călugări laolaltă, în pofida rivalităților latente și a fricțiunilor ocazionale - își impune tot mai

Note:

1. D. Callahan, „Ademar de Chabannes...”, p. 34 (citînd manuscrisul latin nr. 1664, Biblioteca Națională).
2. Remarca în acest sens (Mansi 19, col. 542-543) se referă la excomunicare. Aceasta va fi aruncată în curînd de către Andre de Fleury asupra armatei arhiepiscopului Aimon, prezent aici.
3. Care, în opinia mea, domină ei înșiși societatea de o manieră mai curînd insidioasă decât realmente teroristă.
4. Vezi *supra*, p. 28.

mult ascendentul social. Respectarea proprietăților ei, extinderea jurisdicției și luarea în seamă a legilor ei, mereu mai exigente, constituie tot atâtea obiective pe termen lung de care, în anul 1100, Biserica se va fi apropiat mult. Dezvoltarea perimetrelor inviolabile, a așezărilor sau chiar a regiunilor rurale delimitate de cruci, este evidentă în cursul secolului al XI-lea. Ea înfățișează, desigur, anumite limite : unele ținuturi nu țin de Biserică¹, iar multe perimetre inviolabile sînt încălcate. Succesul lor relativ nu este însă mai puțin vădit : în secolul al XII-lea, descoperim în asemenea zone numeroși „oaspeți” tratați ca niște adevărați șerbi, dar în numele unei cauze nobile! La acest succes, decretele păcii lui Dumnezeu și-au adus partea lor de contribuție. Ele reprezintă mijloace de acțiune reale, de vreme ce sînt uneori contestate... Este însă imposibil să stabilim o corelație simplă între ele și o eventuală diminuare a violenței într-o regiune dată, întrucît decretele nu sînt niciodată singurele remedii împotriva ei. Această violență însăși, cu ce surse și în funcție de ce criterii ar putea fi evaluată? Dacă ar exista măcar arhive ale excomunicărilor care i-au preschimbă pe episcopii reuniți în 1031 la Lyon în oameni deopotrivă experimentați și perplecși în domeniu... însă aceste arhive ne lipsesc. Cronicile nu ne oferă niciodată altceva decît scurte însemnări despre pacea sau războiul lui Dumnezeu, mai puțin atunci cînd este vorba de o dezbateră importantă sau o mare deviere. La fel și în cazul relatărilor de miracole. Cartele mănăstirilor și catedralelor, ale acestor biserici de care pacea lui Dumnezeu se îngrijește în primul rînd, nu fac aproape niciodată aluzie la ele. Întîmplător, două carti din Languedoc vor da la iveală încălcări ale războiului lui Dumnezeu care cer o ispășire. În Poitou, o singură cartă vorbește despre efectul concret al unui conciliu de pace: cea de la Saint-Maixent, care povestește adunarea comitală de la Melle, în 1032.

Adunarea de la castelul Melle (1032)

Ne aflăm în ziua de 10 decembrie 1032, pe timpul ducelui Guillaume al VI-lea cel Gros, fiul cel mai vîrstnic și primul succesor al lui Guillaume al V-lea cel Mare. Puțin după încheierea unui conciliu,

Note:

1. B. Cursente, *Les Castelnoux...*; *contra*, E. Lorans, *Le Lochois...* (mai multe ținuturi ținînd de Biserică într-o regiune care, probabil, nu cunoaște pacea lui

Dumnezeu înainte de 1095).

încă în perioada de răgaz, acest principe este deosebit de receptiv la plîngerile și solicitările călugărilor de la Saint-Maixent. Scrisă de levitul Sicher, carta începe precum o pagină din Raoul Glaber:

Lumea se rătăcește pe zi ce trece și trage după sine și sfîntă Biserica lui Dumnezeu. Din pricina nenumăratelor păcate ale oamenilor, îndemnați de diavol, sfînta religie se smintește. Ci Dumnezeu este milostiv cu oamenii. Nu-i îngăduie lui Zabulon să biruie și să stăpînească lumea. A binevoit ca urgiile să sfîrșească, vrînd astfel reîntronarea vechilor datini ale sfînteii religii. Prin mila preacucer-nicului Ziditor, se ținură concilii în toate cetățile, vegheate de principii Aquitaniei. Regele Robert cîrmuia cu dreptate regatele Franciei, iar ducii supuși lui se strînsă acolo laolaltă cu mulți episcopi, preoți și clerici de toate rangurile. Mulțime nenumărată de oameni soseau puhoi, deopotrivă nobili și sărmani. Se ținea sfat despre credința catolică și bunurile sfînteii Biserici a lui Dumnezeu. Se ținu, între altele, un conciliu la Poitiers, cu preanobilul Guillaume (cel Gros, fiul lui Guillaume cel Mare), Isembert, episcopul orașului, Jourdain de Limoges, Arnaud de Perigueux și creștini de felurite ranguri: abați, călugări, clerici, credincioși. Se vorbi despre multe și se decretă mai cu seamă aceasta: dacă, prin înșelătorie ori încălcînd dreptul, cineva stăpînea bunuri ale sfînteii Biserici a lui Dumnezeu, dacă le furase, trebuia să se grăbească a le înapoia și mai trebuia ca pămînturile mănăstirilor să fie cu totul libere¹.

Neîndoielnic, sîntem foarte departe de orice contestare socială sau milenaristă. Ordinea constă în ierarhii foarte stricte. Mulțimea și săracii vin pe ultimul loc. Poate că la acest conciliu se reiau cele trei anateme de la Charroux I (989) și articolul adițional de la Poitiers (aproximativ 1010). Grămăticul este însă un călugăr egocentric, care nu vorbește decît despre bunurile Bisericii. Iată-ne în miezul subiectului:

Tot atunci, monseniorul conte Guillaume trecu pe la castelul numit pe vremuri Melle. Acolo, cu judecătorii și magistrații săi, precum și cu mulți nobili, prinse a căuta dreptele judecăți la multe pricini. Călugării sfîntului Maixent și ai sfîntului Leger (alt patron asociat odinioară cu cel dintîi) veniră în fața lui și își cerură înapoi proprietățile („propriile pămînturi”²), pe care judecătorii și magistrații

Note:

1. Saint-Maixent, nr. 91. Aceeași indicație în Cronica de la Saint-Maixent, pp. 114-
2. *Proprietes - propres terres* (n.t.).

înfăptuiau judecăți nedrepte; acei oameni fățarnici și lacomi osîndeau pe sârmani. Contele chemă pe oamenii de neam bun, ce cunoșteau vechile datini, și îi întreabă dacă monahii spuneau adevărul. Zise el atunci, luîndu-i de martori: „Să se apropie cel ce va da mărturie sub jurămint și se va face cum au cerut". Unul dintre judecătorii de rang mai mic (*sub-judices*) mărturisi astfel: tată-său fusese judecător mai bine de șaptezeci de ani; după moartea lui, el însuși îndeplinise această sarcină ani de-a rîndul. Apoi, pe altar și pe moaștele sfinților, jură ca așa erau vechile obiceiuri. Contele și toți cei de față, nobili și sârmani, ziseră că așa trebuiau să rămînă pentru totdeauna, fără ca nimeni să le încalce ori să li se împotrivescă. Iată cum rămase. Pe pămîntul sfîntului Maixent, în parohiile Verrines, Montigne și Bonneuil, în Vire, Bouchet¹ și toate acele *viile* ce țin de ele, juzii comitali și călugării împart pe din două cele patru cauze: răpire, furt, omor². Cînd se va face plîngere chiar pe pămîntul sfîntului Maixent, călugării vor împărți dreptatea fără să se amestece nimeni altcineva. Cînd, dimpotrivă, plîngerea se va aduce în fața juzilor în afara pămîntului sfîntului Maixent, va fi rîndul lor să judece. Să se bage însă bine de seamă: dacă este vorba de propriii oameni ai sfîntului Maixent, nici un jude ori magistrat nu-și va împlini sarcina de a face dreptate altfel decît în fața călugărului³ și acolo unde acesta va porunci, iar nici într-un caz magistratul nu-și va trage parte din amenzi. Pe tot sus-zisul pămînt, nici magistratul, nici cel ce are în pază drumurile nu vor face vreo convocare; dacă s-ar întîmpla așa ceva, nici unul dintre oamenii călugărilor n-ar trebui să se ducă, judecata făcîndu-se totdeauna dinaintea călugărului. Pentru a se adevăra înscrisul, se încredințează conciliului. Principii și nobilii ce au fost de față l-au întărit cu mîna lor. Guillaume și fratele său Eudes, vicontele Guillaume, Constantin, Maingaud⁴, așijderea Lietry, Etienne, Hugues, Ramnulf, Gasthon, Girbert și mulți alții. S-a rînduit această daravă pe patru ale idelor lui decembrie, sub supravegherea abatelui Amblard și a călugărilor săi, cărora nu le zicem numele. De va încălca cineva zisa rînduială, să se

Note:

1. Toate acestea formează un ansamblu compact, la 8-10 kilometri distanță spre vest de Melle.
2. în total doar trei! A patra ar fi incendierea sau infrațiunea față de un *ban* (convocare a vasalilor de către suzeran; prin extensie, termenul denumește și ansamblul nobililor astfel convocați, n.t.).
3. Călugărul mănăstirii Saint-Maixent răspunzător (ca magistrat) pentru un grup de domenii.
4. Tustrei din Melle.

abată asupra lui mînia lui Dumnezeu, să piară cu cei osîndiți, toate blestemele lui Dumnezeu să cadă asupra lui. I s-a cerut să scrie toate acestea levitului Sicher¹.

Relatarea adunării de la Melle, desfășurată în preajma unui conciliu de pace a lui Dumnezeu, este deosebit de valoroasă. Potrivit lui Andre Debord și Pierre Bonnassie, ea ar atesta apariția unei societăți noi, marcată de violență, la încheierea „mutației feudale” a anului o mie. „Obiceiurile” despre care se vorbește nu sînt cumva forma curentă a opresiunii senioriale ? Iar „propriii oameni” care o suportă nu constituie o „nouă serbie” ? Aceștia ar fi oameni liberi aserviți, fără nici o legătură cu „sclavii” sau „cvasi-sclavii” (*mancipia, servi*) dinainte de anul o mie.

În realitate, „obiceiurile” nu sînt un element atît de nou. În mod normal, în secolul al X-lea, cartele curente nu menționează decît proprietatea asupra pămîntului. Atunci cînd ele spun însă că se dă o moșie „cu șerbi cu tot”, nu este vorba și despre tributuri și taxe („obiceiuri”) care li se percep ? Încă din 890, un *precariste* al sfîntului Martin de Tours asuprește țărani ce i-au fost încredințați printr-o taxă „nemiloasă”². Iar Cluny denunță o serie de „proaste obiceiuri” încă de pe vremea cînd abate era sfîntul Odon (927-942). La urma urmelor, această expresie presupune că există și obiceiuri bune - cum ar fi cele „vechi”, amintite aici sub jurămînt. Afacerea tratată mai sus este de un tip foarte vechi³; rezolvarea ei detaliază modul în care funcționează în practică o *imunitate* a Bisericii. Carolingienii și Merovingienii au atribuit sau confirmat multe, în toate regatele lor. Problema era de a interzice oricărui „judecător public” inferior contelui să pătrundă pe pămîntul Bisericii pentru a percepe impozitele regale și mai ales pentru a ține judecăți și a ridica amenzi. Exact despre același lucru este vorba și aici. Doar că, în loc să rămînă la vechile formule solemne și stereotipe folosite încă în diplomele regale din secolul al X-lea, Guillaume al VI-lea cel Gros cere să se scrie o regulă precisă, adaptată la condițiile de pe teren.

Sub conții de Blois, în ținuturile de pe Loara, astfel de acorduri se încheie încă din 970. Astfel, abația de la Marmoutier, lîngă Tours, încearcă să păstreze pe pămînturile ei întreaga jurisdicție asupra

Note:

! Saint-Maixent, nr. 91.

²- Text editat de E. Favre, *Eudes, comte de Paris...*, p. 241.

³- Studiat recent de B. Rosenwein, *Negotiating Space...*

cauzelor de importanță minoră (justiția inferioară). Discuțiile cu conții și juzii lor nu se referă decât la cele „patru cauze”, numite de Carolingieni „majore” și pe care secolul al XIII-lea le va desemna drept „cauze de înaltă justiție”. Răpirea, furtul și omorul sînt citate permanent, alături de incendiere și de încă una sau două, de pildă cea privitoare la *ban*. Cele patru cauze sînt de fapt între trei și șase ! Acordul încheiat în 1032 la Melle în legătură cu Verrines și celelalte pămînturi ale sfîntului Maixent se încadrează perfect în norme. Se j ține seama de locul unde are loc plîngerea, se delimitează un adevărat *ban* al mănăstirilor și se acordă ici și colo o lege aparte (un privilegiu) pentru șerbii, coliberții sau „casnicii” (*famuli*) mănăstirilor. „Propriii oameni” constituie deci o expresie foarte generală², poate intenționat vagă. Ea se împacă bine cu „propriile pămînturi” sau proprietățile sfîntului Maixent și conotează puternic serbia, moștenire a trecutului său carolingian (în secolul al IX-lea se vorbea despre „proprii șerbi” în legătură cu căsătoriile dintre ei). Nu avem așadar de ce să ne imaginăm apariția unei noi clase.

Nimic nu pare deci cu adevărat inedit în decembrie 1032. Adunarea de la castelul Melle este în spiritul conciliului de la Poitiers: pacea lui Dumnezeu nu face decât să reactiveze „adunările judecătorești publice” tradiționale. În fond, este vorba de a asigura prerogativele călugărilor seniori asupra țăranilor lor - „sărmani” pradă agenților contelui, dar pe care cei ai călugărilor îi asupresc, fără îndoială, aproape la fel de mult. În ceea ce privește procedura, această adunare nu conține nimic care să contrasteze brusc, prin lipsă sau adaos, cu cultura juridică a Evului Mediu timpuriu. De mărturie și jurămînt este nevoie deoarece, pînă în acest moment, obiceiurile nu au fost consemnate în scris. Lucrurile nu stau la fel ca în 925, cînd existau texte ce trebuiau luate în considerare și examinate, întrucît atunci era vorba despre proprietățile în sine³. În Franța secolului al XI-lea, scrisul nu va înceta nicăieri să fie tratat la fel ca înainte: este una dintre probele în justiție, supusă ca și celelalte dezbaterii și spiritului critic.

Note:

1- D. Barthelemy, *La Societe...*, pp. 325-326.

2- G. Duby, *La Societe...*, p, 209, apoi P. Bonnassie, „Les paysans du royaume franc...”, p. 128 au opus prea radical „propriii oameni” șerbilor; vezi critica mea : D. Barthelemy, *La Mutation...*, pp. 118-120.

3- *Supra*, pp. 312-314.

Cît despre duce, Guillaume cel Gros, iată-1 la cîteva zile de Crăciun, învăluit în maiestatea unui rege drept-credincios mai eficient decît Robert cel Pios¹. El se îngrijește de cei săraci, pe care tatăl său, Guillaume cel Mare, nu-i băga în seamă. Am fi tentați să afirmăm despre el că, la mijlocul „epocii feudale”, face legătura dintre împăratul Ludovic cel Pios (814-840) și regele sfînt Ludovic ! Mulțumită harului repede trecător al unei păci a lui Dumnezeu... De-a lungul secolelor al X-lea și al XI-lea, se întîmplă totuși destul de frecvent ca unii conți (sau regele), ba chiar și unii seniori castelani să dea dreptate bisericilor și „sărmanilor”, înfierîndu-și propriii agenți. Sînt echivalenții celor pe care, în politică, îi numim „fuzibili” - doar că nu sînt destituiți pentru afit de puțin. Anul 1035 îi rezervă lui Guillaume al VI-lea cel Gros o dureroasă încercare : Geoffroi Martel îl face prizonier pe muntele Couer. Ca, urmare, soția și fratele său convoacă un conciliu pentru ca bisericile să contribuie la răscumpărare cu tezaurele lor². I se poate refuza așa ceva unui prieten al bisericilor și al săracilor ?

După care, lucru deja afirmat, secolul al XI-lea nu mai prezintă nici un indiciu durabil privitor la prăbușirea puterii conților. Dacă ar fi să judecăm după carte, intervențiile în favoarea mănăstirii Saint-Maixent nu se împrutează. După 1032 urmează o jumătate de veac marcată de mai multe concesiuni comitale, dar fără adunări judecătorești. În final, vom găsi două în 1081³. Cîteva personaje mărunte sînt aduse înaintea ducelui Guillaume al VUI-lea (Gui-Geoffroi): un spoliator de pămînturi propune un duel între reprezentanți contra abatelui, apoi nu se mai înfățișează și pierde procesul, iar un „hoț de obiceiuri” recunoaște, aparent fără prea mare împotrivire, că este vinovat. În 1086 însă, conflictul de proprietate cu ducele Ebles de Châtelaillon nu poate fi rezolvat. În Marais (Poitou), puterea acestuia din urmă se extindea în dauna călugărilor. La curtea ducală, Ebles tergiversează duelul propus, iar pînă la urmă renunță să mai participe la el; dreptul obținut de călugări nu este însă valabil decît atît cît va trăi bătrînul duce... care trage să moară! Afacerea rămîne în suspensie⁴.

Din asemenea relatări de dueluri (sau de jurăminte probatorii și ordalii) nu trebuie să deducem că s-ar produce o degradare a justiției

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 556-562.
2. Cronica de la Saint-Maixent, p. 116.
3. Saint-Maixent, nr. 150 și 152.
4. *Ibidem*, nr. 164.

prin alunecarea ei în irațional. Aceste proceduri țin de tradiția carolingiană, iar ordaliile sînt răspîndite tocmai de răgazurile lui Dumnezeu. Mai puțin agreat de Biserică, duelul intervine în afacerile delicate, la fel ca în secolul al IX-lea, în plină „renaștere carolingiană”. Reprezintă el marca unei societăți în care totul este violență? Cu siguranță că nu - duelul este mult mai adesea propus decît practicat efectiv ; prin intermediul relatărilor brusc detaliate și pline de viață, descoperim mai curînd o societate care evită violențele inutile. în ceea ce privește cronologia adunărilor judecătorești comitale, aceasta este complet aleatorie. în cazul de față, întîlnim de la una singură într-o jumătate de secol pînă la tripleta din anii 1080! în repetate rînduri, după 989 și încă multă vreme după 1032, ducele de Aquitania, conte de Poitou, cedează la insistențele mănăstirii Saint--Maixent, fără să ceară măcar să se pledeze în fața lui. Să fie semnul unei crize a instituțiilor publice ? Nu, ci marca ascendentului tot mai puternic al mănăstirii.

Șerbi și obiceiri

Vom insista asupra serbiei în speranța de a întîlni puțin oamenii din popor, „sărmanii”. Este serbia foarte răspîndită în vremea adunării din Melle și a păcii lui Dumnezeu ? Și în ce constă ea? * în cartele din secolul al X-lea, serbia nu apărea decît accidental. Bunăoară, moșia dăruită înjurai anului 965 de către episcopul (și abatele) Ebles lui Baidon, „în ținutul orașului Poitiers, judecătoria Colombiers, o întindere lucrată ori nu, cu vii și pămînturi arabile, știută ca fiind în stăpînirea mea, precum și șerbul (*servus*) meu pe nume Adalbert, cu copiii lui”². în următoarea *villa* regăsim aceleași lucruri plus „șerbii mei, copiii lui Renaud”, însă de această dată cuvîntul latinesc folosit pentru „șerb” este un vechi sinonim, *mancipium*. Carta îl folosește și la Montamisé, unde Ebles dăruiește încă un teren, însoțit de *mancipia*. într-un al patrulea caz, după cît se pare, nu mai există șerbi, ceea ce ne aduce la situația cea mai frecventă în secolul al IV-lea: absența lor. Urmează apoi un val de donații și de dezrobiri. lat-o pe cea dintîi:

Regele Robert și ducele Guillaume țineau sceptrul preasfîntei Biserici a lui Dumnezeu. La cererea cavalerului (*miles*) Renaud, Guillaume

Note:

1. Vezi analizele mele din *La Mutation...*, capitolele III și IV.
2. Saint-Maixent, nr. 33.

și Geoffroi, viconte al castelului din Thouars, binevoiră să facă un dar pentru mormîntul răposatei soațe a lui Renaud, căci aceasta odihnește în mănăstirea Saint-Maixent. Este vorba de șerbi de parte femeiască și bărbătească (*servi et ancille*) ce rămîn pe pămîntul sfîntului lăcaș, în locul numit *Cellis*, precum și la Damvix. Și ei, și ele se trag dintr-un bărbat pe nume Ayric. Acesta și-a luat de nevastă o femeie dintre șerbii dăruitorilor, pe numele ei Aldeburge. Din ea s-au născut mai întîi o fiică, Girberge, soața lui Lambert; a doua, Chretienne, soața lui Arnoul; a treia, Ermessende, soața lui Gonden; apoi bărbatul pe nume Lietry, frate cu cele dinainte, și iarăși o fiică pe nume Chretienne, soața lui Alduxon, soră și ea cu cele dinainte. Eu, Renaud, dau mănăstirii sfînților Maixent și Leger orice om născut sau ce are să nască din acești bărbați și femei, împreună cu tot avutul lor, pentru izbăvirea sufletului meu și al răposatei *Roscha*. Călugării ori locuitorii sfîntului lăcaș, slujitori ai lui Dumnezeu, îi vor avea și stăpîni de aici înainte după obiceiul oamenilor. Iată ce binevoiesc contele și vicontele de care ținneau ; așa au poruncit ei la cererea mea. Acest înscris (această listă) trebuie bine întocmit și urmat. Cine va voi să-l tăgăduiască ori să plăsmuiască altul să nu aibă sprijin nici de la Dumnezeu, nici de la oameni, ci să fie în veci afurisit și osîndit, precum Datan și Abiron și Core, precum Iuda ce a vîndut pe Domnul, precum toți ce tăgăduiesc pe Domnul. Moarte veșnică! Blesteme de toate soiurile ! însemnul contelui Guillaume și al fiului său, celălalt Guillaume, al vicontelui Geoffroi, ale lui Renaud și Hugues ce au poruncit acest înscris și această adevărire, întocmit în luna lui mai, an 1029 de la întruparea Domnului nostru Iisus Hristos. Scris de monahul Jobert¹. Despre Renaud și Hugues știm că sînt un cavaler din castelul Lusignan, respectiv însuși seniorul castelului, scumpul nostru Hiliarh! împreună, semnatarii acestui act formează un grup nobil în tradiția secolului al X-lea. Privind retrospectiv lucrurile, impresia de pace pe care o degajau la prima vedere cartele scrise înainte de anul o mie, foarte sporadice și convenționale, nu trebuie oare relativizată? Știm că Geoffroi de Thouars și Hugues de Lusignan au purtat un război limitat, însă nemilos (mutilarea cavalerilor de la Mouzeuil)².

Nu trebuie să ne emoționăm văzînd cum sînt „dăruii” bărbați și femei. Nu sîntem în sclavagismul din *Coliba unchiului Tom*. Juridic,

Note:

1. Saint-Maixent, nr. 87. Această cartă din 1029 este și prima, din întreaga culegere, care este datată în era creștină - de către un călugăr.

2. *Recit des Pactes*, p. 126.

darul este cel mai practic mod de a anula un drept sau împiedica o revendicare. Uneori, ghicim că acești șerbi de parte bărbătească și femeiască „dăruți” în secolul al XI-lea au participat ei înșiși la negocieri. Ei nu sînt mutați. Nu este vorba despre bărbați și femei de care se uzează și se abuzează - nu apare nici măcar dreptul seniorului¹, potrivit mai curînd pentru operele lui Mozart (*un diritto feudale...*). Ei se căsătoresc creștinește și întemeiază familii, ceea ce este absolut contrar principiilor sclavagismului. Aici, avem o familie de țărani (sau chiar de oameni mai bine plasați) pentru care se cedează drepturile senioriale percepute în virtutea serbiei: tributurile datorate de șerbi și nimic mai mult. Senioria, după cum vom vedea, nu se rezumă la aceste tributuri. Statutul de șerbi nu constituie decît unul dintre aspectele „profilului sociologic” al copiilor lui Airic. Ei ar putea la fel de bine să apară și altundeva, fără să li se menționeze serbia - de exemplu, ca arendași ai unui teren sau ca membri ai unei comunități sătești. Cîteodată, șerbii se infiltrează chiar și printre nobilii semnatari - situație observată în Touraine -, dar în acest caz este vorba, după toate probabilitățile, de șerbi ai unui înalt aristocrat care, într-o adunare judecătorească, au îndurat sau cel puțin au riscat proba fierului încins în numele seniorului lor². Cartele ce consemnează donațiile de șerbi sînt adeseori convenționale. Fiecare reprezintă o mică enigmă: sîntem nevoiți să căutăm, pornind de la diverse indicii, care îi poate fi scopul și care va fi forța ei exactă. Apoi, să ne asumăm riscul unei ipoteze... în cazul de față, achitîndu-le călugărilor tributurile impuse de serbie, membrii acestei familii vor fi recunoscuți ca „propriii oameni”. Or, descendenții lui Airic, ca și cei ai lui Aimeri Caronat (carta imediat următoare în culegerea de la Saint-Maixent), locuiesc în Damvix, la periferia marelui domeniu al mănăstirii Saint-Maixent; situația este aceeași pentru oamenii din Verrines și din parohiile învecinate. Statutul de șerb este evocat deci în zona-tampon, zonă a tuturor fricțiunilor.

între 1045 și 1050 apare încă o serbie de hotar, ba chiar de avanpost. Sîntem pe vremea domniei lui Henric I, iar ducatul este condus de Guillaume al VH-lea Aigret³, cu ajutorul mamei sale,

Note:

. Vezi A. Boureau, *Le Droit de cuissage...*

2. Vezi în *Recit des Pactes*: *supra*, p. 398.

3. Termen vechi (*Trasor de la Langue frangaise*, editions du C.N.R.S., Paris, 1973, 16 voi., îl dă ca dispărut din limba vie) însemnînd, ca adjectiv, „acrișor”, respectiv (fig.) „ironic, amar” (n.t.).

Agnes. Dacă excludem conciliul, situația seamănă cu cea din 1032. Călugării se plîng că „pămînrurile sfinților le sînt smulse în chip foarte nefericit” - pămînturi care au fost donate nu cu mult în urmă de niște buni catolici. Se întrunesc deci curți judecătorești ce hotărîsc restituiri:

Archembaud episcopul (și abatele mănăstirii Saint-Maixent) dobîndi înapoi prin judecata curții un pămînt furat în chip foarte nefericit de către judele Ademar. Pămîntul se găsește la patru mii de pași de cetatea Poitiers, în parohia Montamisé. I s-a spus dintotdeauna Puy de Saint-Maixent ori Sivree. Toți cîți lucrează, trăiesc ori s-au născut pe acest pămînt devin oameni ce nu-i datorează contelui nici un obicei. în virtutea cartelor de închinare ce le au, ei vor depune pe altarul sfîntului Maixent dijma de pe țeasta lor (de pe „capul” lor, am zice noi, mai aproape de latinescul *caput*), oriunde ar trăi pe domeniul contelui.

Ritualul de servaj presupune ca oamenii să vină cu prilejul prăznuirii sfîntului, să-și plece în fața altarului capul pe care și-au pus patru sau aproximativ patru dinari și să se recunoască șerbi. Această dijmă poartă numele de *chevage* și constituie, neîndoielnic, însuși simbolul servitutii. Ritualul este un soi de omagiu depus de șerbi; după caz, el va fi împins spre umilire și plata unui tribut (omul fiind desculț și legat de gît cu o funie) sau, dimpotrivă, spre contract și o „vasalitate de rang inferior”. în schimb, faptul că monahii sînt numiți „șerbi ai lui Hristos” nu reprezintă decît o formulă fără acoperire în practică. O întîlnim imediat după precedentul fragment: Astfel, șerbii lui Hristos hărăziți slăvirii sfîntului Maixent avură prin această judecată fără tăgăduire tot obiceiul aceluia pămînt...

însă, lovitură de teatru:

pină cînd contesa Agnes se duse la contele Thibaud (de Blois); alături de ea se afla arhiepiscopul Archembaud, iar pe drum statură de vorbă. Sfîntul Maixent pierdu astfel tot pămîntul fără ca monahii să fi vorbit sau consimțit ceva.

Această scurtă însemnare este opera unui călugăr care se plînge de abate: nu cumva Archembaud o fi scos la mezat interesele sfîntului Maixent în cine știe ce afacere tulbure cu cei puternici ? Un asemenea text demonstrează că deciziile curților judecătorești nu

sînt întru totul îndeplinite - dar oare înainte de anul o mie erau ? Ce ne șochează aici este absența despăgubirii și a acordului călugărilor, însă îndulcirea sentințelor prin învoieli este aproape o regulă, iar cîteodată pare o formă de echitate. Societatea nu obligă astfel partea cîștigătoare să admită că, în fond, și adversarul avea partea lui de dreptate ?

Să revenim la servaj. La ce bun un omagiu pentru a confirma această supunere în mod normal ereditară? Ei bine, pentru că în secolele al X-lea și al XI-lea serbia nu are nimic concret dintr-o sclavie. Controlul seniorial nu se face chiar atît de ușor, iar starea civilă nu există. Șerbii nu duc viață de ocnaș. Să fii șerb al sfîntului Maixent, al unei alte biserici sau al unui senior laic nu înseamnă nimic altceva decît să plătești tributuri, uneori cu niște avantaje paradoxale. Nu e ca și cum ai purta zi de zi o etichetă pe frunte, totuși ești expus și la unele glume proaste.

În consecință, servajul nu are un rol major în atribuirea unei anumite condiții țăranilor. A existat un tip de serbie mai important în secolul al IX-lea pe marile domenii din nord, unde implica un serviciu precis în muncă: clăci pe moșia seniorului. Or, acest sistem s-a dezagregat încă de la sfîrșitul secolului al IX-lea, nelăsînd aproape nici o urmă în regiunile de centru și meridionale ale Franței, unde cartele monastice ne permit să spunem cîte ceva despre societatea anului o mie. În aceste zone, riturile specifice servajului, precum dezrobirea și închinarea de bunăvoie prin *chevage*, se păstrează totuși. Se aplică însă, după cît se pare, numai unor cazuri-limită: aici locuitorii unor sate sau cătune disputate, dincolo agenții senioriei monastice (primari, magistrați, tot felul de intendenți), meșteșugari specializați, păstori sau oameni ce-i datorează sfîntuhii iertarea unei greșeli, recunoștință pentru vreun miracol etc. În secolul al XH-lea, principiul serbiei își va recăpăta vigoarea în multe regiuni, sub influența dreptului roman și în intenția de a întări controlul seniorial asupra comunităților rurale puternice. Deocamdată, „anul o mie” (secolele al X-lea și al XI-lea) reprezintă o perioadă de relativă latență a acestui principiu. Îl descoperim însă destul de prezent, la un nivel general și abstract, în ideologia dominantă a epocii atunci cînd aceasta opune nobilii șerbilor, adică războinicii celor care lucrează. Biserica le cere celor dinții să aibă grijă de ceilalți, dar predică în același timp respectarea ierarhiilor sociale.

Este și motivul pentru care conciliile „de pace și credință” nu vorbesc despre șerbi și nu au în proiect abolirea serbiei. Ele nu pot

decît să sporească în mod indirect drepturile bisericilor asupra șerbilor, precum și numărul acestora din urmă. Dacă ar exista o „mișcare populară” reală și consecventă, nu s-ar întoarce ea și *împotriva* înaltului cler, nu numai a cavaleriei nobile ? Intrigile unor istorici moderni cu privire la „Biserica ce dirijează poporul” în cadrul păcilor lui Dumnezeu ignoră acest fapt fundamental.

Istorisirea lui Isembert Croc

în jurul mănăstirii Saint-Maixent, în pofida sentinței adunării judecătorești de la Melle (1032), ordinea seniorială este stabilă. Cartele de aici relatează mai multe violențe decît în secolul precedent, întrucît evoluează la fel ca și cele din Mâconnais¹. Astfel, de sub pana lui Isembert Croc, vedem ivindu-se același gen de relație socio-reli-gioasă ca în jurul mănăstirii Cluny². În 1041, într-o *villa* a sfîntului Maixent, un bărbat de viță nobilă pe nume Gautier se prinde în luptă cu dușmanii săi. Găsind prilej, jefui pămînturile acestui mărturisitor, îi pustii satele, le făcu praf și

Cartele din prima jumătate a secolului al X-lea se conformează unor modele simple și de demult. Cei care le scriu sînt grămăticii de țară, cîteodată preoți, a căror cultură pare să fie totuși extrem de redusă. De pildă, cei care scriu actele de vînzare între laici, transmise apoi mănăstirii Saint-Maixent: grămăticul care l-a întocmit pe cel mai vechi (892) răspunde la grațiosul nume de *Hocpepedus* (nr. 6). Apoi, cartele evoluează treptat, urmînd etapele dezvoltării religioase și culturale a Aquitaniei. Din momentul în care abate devine episcopul ramnulfian Ebles de Limoges (842), donațiile abundă, iar călugării încep să le scrie ei înșiși. Deși se conformează modelului și vocabularului învechite, pun mai multă religiozitate în formulele de început și de încheiere. Astfel, „amurgul lumii se apropie” este o formulă foarte veche, o introducere ce subzistă în strînsă legătură cu termeni precum *pagus*, moșie sau *mancipium*. Cartele se încheie cu blesteme. În sfîrșit, începînd cam cu 1020, călugării de la Saint-Maixent întocmesc carte mai originale. Comparate cu operele lui *Hocpepedus*, scrierile lor par adevărate pagini de cronică. Ele istorisesc demersurile și tensiunile anterioare pactelor, caracterizează moral, subiectiv și social partenerii mănăstirii. În acest moment, abația dispune de autoritatea necesară asupra vecinilor din jur pentru ca ceremoniile juridice ținute în capitol și cartele ce le consemnează să aibă valoare prin ele însele.

pulbere după pofta inimii. La urmă totuși, își recunosc păcatul, văzînd că toate astea nu-i foloseau la nimic. Se pocăi dar și se înfățișă plin de umilință, căci în sine se gîndea la mîntuirea sufletului său. Sfătuit de cei apropiați („prieteni”), aduse un dar din bunurile ce le avea în stăpînire (seniorie) pentru a răscumpăra răutățile săvîrșite și pentru sufletul său ori cele ale părinților¹. În fapt, Gautier n-a ucis pe nimeni („pustiire” este un termen vag). Împăcîndu-se cu Saint-Maixent, el face un compromis avantajos sub masca religiozității. Călugării îi dăruiesc totuși patruzeci de galbeni și un cal ce prețuiește încă două sute - în contrast cu aparenta gratuitate a darului în cartele secolului al X-lea.

În același loc, La Mothe-Saint-Heraye, călugării cumpără un bun de la Joscelin. Trebuie să înghită însă protestul seniorului său, „de moșia căruia {inea fieful lui Joscelin”. De unde adunări judecătorești laborioase. În aceeași ani, același tip de scenariu cu cavalerul (*miles*) Renaud Berchoz, care „se ridică și cere înapoi”, iar în 1044 cu fiul unei donatoare văduve. Și iată-ne ajunși în 1045, pe vremea ducelui Guillaume al VH-lea Aigret:

Ducele însuși se prinse în luptă cu un cavaler pe nume Helie, ce avea pe atunci seniorie (*dominatum*) peste castelul zis Vouvant. Ducele ieși biruitor, iar celălalt, cu sau fără de voie, trebui să-și lase casa (donjonul din castelul Vouvant). Se afla pe atunci în castelul acela un cavaler pe nume Raimond. El statornici după bunul lui plac, pe un pămînt al mănăstirii Saint-Maixent, un obicei (taxă) ce nu mai fusese nicicînd. Cînd arhiepiscopul (Archembaud, abate la Saint--Maixent și totodată arhiepiscop ales de Bordeaux) văzu că obiceiul păgubea în toate și pe Dumnezeu, și pe oameni, se sfătui cu sus-zișii seniori și-l ridică. La scurtă vreme după aceea veni numitul Giraud, fiul lui Raimond. Fu tratat cum se cuvine (sau chiar investit cu fiefuri) de către conte (duce), dar nu vru să se lepede de fapta rea a tatălui său, ci ceru să i se plătească birul. O asemenea îndrăzneală fu de nesuferit pentru episcop. El ceru ducelui să-l scape de așa vicleană seniorie. Ceea ce se și făcu. Ducele îi dădu lui Giraud jumătate din dările zisului castel, iar în schimb acesta lăsă fără nici o altă judecată ceea ce stăpînea pe pămîntul mănăstirii Saint-Maixent².

Acești cavaleri „vicleni” nu sînt deci imposibili; cu ei, oamenii pot și trebuie să încheie anumite tratate. Cîtă vreme înțelege acest

Note:

1. Saint-Maixent, nr. 95.

2. Saint-Maixent, nr. 108.

lucru, abatele arhiepiscop încurajează negocierea, chiar și cu ducele însuși. El îi face cadou un cal în valoare de cinci sute de galbeni, plus încă trei sute bani peșin, și obține ca Guillaume Aigret să renunțe la „proastele obiceiuri” pe diferite pământuri ale mănăstirii, în final, ducele depune carta pe altarul sfântului Maixent. Isembert Croc aparține unei noi generații de scriitori de carte, care coincide cu cea a marilor noștri cronicari (Raoul Glaber, Ademar de Chabannes). Trăiește sub ascultarea unui abate cultivat, „Renaud, zis Platon”¹, și în era creștină: într-adevăr, el datează carta despre nobilul Gautier în 1041, fără să renunțe totuși la a-i menționa pe regele Henric I, pe contele de Poitiers și familia sa etc. Pe de altă parte, gustul și mijloacele de a povesti spre folosul adunărilor judecătorești ulterioare nu sînt caracteristice doar călugărilor. Pe timpul lui Fulbert de Chartres și al discipolilor săi, școlile din Poitiers sînt în plin avînt. Preoții și clericii² din anturajul contelui știu și ei să dezvolte în scris relatarea unei adunări³.

Georges Duby a vorbit pe bună dreptate despre „emanciparea” acestor noi autori față de rutina de altădată. De ce să legăm însă faptul de o criză a instituțiilor publice ? Exemplu tipic de argumentație circulară : criza este dedusă *numai* din această emancipare, care este raportată apoi la ea însăși. Iar emanciparea nu merge pînă la a sfărîma cadrul conceptual: în esență, tranzacțiile rămîn aceleași, iar rolul scriiturii nu se schimbă. Atunci cînd monahul Isembert Croc își scrie însemnările, de ce ar semnala ținutul (*pagus*) și judecătoria? În mica lume a mănăstirii Saint-Maixent, toată lumea știe unde se găsește La Mothe-Saint-Heraye... Pentru el și pentru frații săi care vor trebui să se ocupe de asemenea afaceri, este preferabil să urmărească debaterile și să le transforme într-un fel de istorie : era pe timpul unui mic război din Vouvant, cutare a făcut presiuni asupra lui Giraud și iată ce despăgubire a primit. Un grămatic „de țară” sau chiar un călugăr din perioada intermediară (mijlocul și sfîrșitul secolului al X-lea) nu ar fi relatat jafurile nobilului Gautier, nici nu ar fi detaliat veniturile și terenurile bisericii. N-am fi întîlnit decît un donator fără nici o calitate (în numele acestuia, grămaticul ar fi

Note:

1- Vezi *supra*, p. 385.

2. De exemplu Sicher, cel care a scris carta cu numărul 91. El este „levit”, cu alte cuvinte canonic de rang inferior preoției.

3- Ca să nu mai vorbim de condeiul plin de aplomb - în lipsă de latină academică - căruia îi datorăm *Istorisirea înțelegerilor*...

scris „în numele lui Dumnezeu, eu Gautier”), un motiv pios („pentru izbăvirea sufletului meu”) și o generalitate („o biserică cu acareturile ei”). Dacă între cartele din secolul al X-lea și cele „de după anul o mie” contrastul este izbitor, motivul este schimbarea de perspectivă. Ceea ce nu înseamnă că peisajul și viața oamenilor nu au evoluat puțin în cursul secolelor al X-lea și al XI-lea. Influența tot mai puternică a călugărilor și a relicvelor nu este ea însăși un exemplu ? Reduta apare și ea, inovație notabilă, chiar dacă greșim trans-formînd-o în emblema unei „revoluții feudale” a anului o mie. Căci, pentru noi, dificultatea constă tocmai în a evalua amploarea anumitor schimbări *reale* plecînd de la surse totdeauna sporadice și în care întîlnim astfel de capcane. Dezbaterile actuale asupra anului o mie nu se referă nicidecum la dinamismul general al acestui „miez al Evului Mediu” - îl neagă oare cineva ? Unica lor miză este „revoluția feudală” inventată de Duby. Partizanii săi cred într-o „mișcare de pace a lui Dumnezeu” care, după 1030, ar fi fost trădată ori încetinită. Marcată de eșecul ei fundamental, violența ar fi devenit în consecință „trăsătura dominantă” a „raporturilor sociale”. Și totuși, combinată cu mai multe tipuri de pace, nu juca oare un rol-cheie încă de o bună bucată de vreme ? Păcile lui Dumnezeu nu ținteau să schimbe (sau să împiedice să se schimbe) un sistem social și politic. Scopul lor era în primul rînd acela de a consolida poziția bisericilor și de a pune în valoare episcopii.

Abazia Saint-Maixent nu se apără numai cu ajutorul păcii episco-pilor (pacea lui Dumnezeu), a cărei aplicare, de altfel, ne scapă în mare măsură. Nimic sau aproape nimic pe acest subiect în culegerile de carte. Iar cînd, din întîmplare, o cronică precum cea a lui Andre de Fleury ne vorbește despre ea, dăm din nefericire peste un război ! O deviere, la prima vedere. Nu cumva una care să-l facă pe Dumnezeu însuși să înfiereze pacea lui Dumnezeu printr-un miracol ?

Chemarea la arme

După moartea lui Ademar de Chabannes (1034), trudim din greu să urmărim istoria conciliilor de pace. Despre cel ținut la Poitiers în 1036, *Cronica de la Saint-Maixent*¹ nu ne spune decît un singur lucru: prelații adunați pentru încheierea unei păci de către ducele Guillaume al VI-lea (1030-1038), succesorul lui Guillaume cel Mare,

au trebuit să contribuie la răscumpărarea sa. Abația în care se păstrează amintirea acestui eveniment a fost nevoită, ca și celelalte, să „cotizeze” pentru (sau sub pretextul de) a i se garanta în continuare senioriile. La urma urmei însă, este chiar ceva atât de neobișnuit? Ce știm noi despre taxele percepute de episcopi abaților ori despre partea pe care, probabil, o rețin din ofrandele aduse raclelor sfinților Julien, Vivien sau Maixent ? Îndeobște trecute sub tăcere, extorcările (ca și manevrele militare) revin totuși în mod regulat în dosarele păcii lui Dumnezeu, mai ales dacă au un ton critic. Arhiepiscopul Aimon de Bourges a impus încă din 1031 depunerea unor jurăminte cavalești. Se crede că el a dat apoi o nouă direcție, populară și militară, păcii lui Dumnezeu. Jurământul de la Bourges, relatat de către Andre de Fleury, nu reprezintă oare „un act de insurecție împotriva dreptului feudal” ? Trimițind o miliție de pace la asaltul castelelor, arhiepiscopul Aimon nu creează „un fel de gardă națională menită să țină feudalitatea la respect” ?² Nu dă el astfel o nouă înfățișare „mișcării de pace a lui Dumnezeu” ? Toate acestea seamănă a deviere, de vreme ce se trece acum de la sabia spirituală a anatemei la alta, mai puțin simbolică, sau chiar la o acțiune militară subversivă - căci arhiepiscopul cheamă la război sfânt o „mulțime” de oameni din „popor”.

Acesta este sentimentul cel mai răspândit printre istoricii de ieri și de azi în legătură cu singeroasa pace de la Bourges, episod ce se termină cu înfrângerea suferită pe 18 ianuarie 1038 în fața lui Eudes de Deols - sau mai curînd în fața lui Dumnezeu însuși, fiindcă El hotărăște soarta bătăliilor. Va trebui să mai tăiem din aspectul *nou* și *popular* pe care-l ia aici pacea lui Dumnezeu. Pentru că, în definitiv, este oare prima chemare la armă? Iar bătălia din 1038 (ca și precedenta campanie) opune cumva poporul de rînd cavaleriei, clasă contra clasă? Influența acestei idei este îndeajuns de puternică pentru a împiedica decodajul cîtorva termeni - în special cel de „popor”, opus cu precădere „clerului” - și chiar lectura unui text. La fel ca și anatema de la Limoges, armata din Berry nu este lansată în mod iremediabil împotriva cavalerilor: ea nu luptă decît împotriva celor „răi” și include în rîndurile ei pe unii „buni” (aliați sau înrudiți, ca din întîmplare, cu episcopul).

Note:

1. R. Bonnaud-Delamare, „Les institutions de paix en Aquitaine au XI⁴ⁿ **sitate...**”, p. 479.
2. A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens...*, p. 135.

Cît despre martorul principal, Andre de Fleury, prea se afirmă la unison că respinge în însăși principiul ei acțiunea arhiepiscopului Aimon - recurgerea la o comună diocesană. De fapt, toată partea de început a relatării sale îi este foarte favorabilă acestuia; el descrie chiar cu exaltare campania și succesul miraculos al „mulțimii neînarmate”¹. După care își dă seama însă că ceva e putred în pacea lui Dumnezeu: lăcomia domnește și, o dată cu ea, mîndria și cruzimea -astfel, la *Beneciacum* (loc neidentificabil)² se săvîrșește un masacru înfiorător. Ca urmare, atunci cînd armata de pace, însoțită de numeroși preoți, îl va ataca pe „răzvrătitul” Eudes de Deols, va fi zdrobită pentru că așa este voia lui Dumnezeu³. La o primă lectură, ne lăsăm antrenati de curgerea povestirii, crezînd într-un elan la început pur, într-o acțiune corectă pînă în momentul în care lucrurile o iau în altă direcție. În realitate, Andre apără și acuză rînd pe rînd aceeași campanie.

Pînă și începutul are ceva artificial: într-adevăr, eclipsa de pe 9 august 1038 nu ar trebui să prezică luptele istorisite, întrucît știm că este ulterioară acestora... Povestirea trebuie plasată însă de la bun început pe un fond întunecat. Andre se grăbește mai întîi să relateze campania, apoi își dă seama că a luat-o prea repede și se întoarce la jurămîntul inițial:

în anul 1038 de la întruparea Domnului, pe șase ale idelor lui august, în miezul zilei, soarele își ascunse razele. Preț de două ceasuri, fu ca întunecat. A doua zi, aceeași prevestire: din zori și pînă-n seară, aruncă văpăi însîngerate. Ci tot atunci voi arhiepiscopul Aimon de Bourges să statornicească în dioceza sa o pace întemeiată pe jurămînt. Strînse deci episcopii provinciei și ținu sfat cu sufragani. Sili pe bărbații de la cincisprezece ani în sus să tăgăduiască după cum urmează: aveau să se ridice toți ca unul împotriva oricui ar fi călcat legămîntul de pace și n-aveau să se împotrivească a da din agoniseala lor. Ba chiar, la nevoie, aveau să înfrunte pe zurbagii cu arma în mînă. Slujitorii Bisericii nu rămîn nici ei mai prejos. Datoria lor este să ia prapurii din sfintele lăcașuri ale lui Dumnezeu și să meargă cu mulțimea împotriva celor ce strică pacea jurată. În mai multe rînduri, îi alungară pe vicleni și le făcură castelele una cu pămîntul cu ajutorul lui Dumnezeu. Groaza punea

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 2.

2. V, 3.

3. V, 4. Vezi T. Head, „The Judgement of God...”.

stăpînire pe răzvrătiți la vestea că sosea poporul credincioșilor. Lăsau deschise porțile cetăților și își căutau scăparea în fugă: urmarea fricii de Dumnezeu! Ai fi zis că alt popor al lui Israel se abate asupra mulțimii celor ce nu cunosc pe Dumnezeu. Atît erau de strînși în clește răzvrătiții, că se întorceau la legămintele înțelegerii. Aceasta din urmă socotesc că trebuie spusă aici. Iată ce jurară cu jurămînt arhiepiscopul și ceilalți episcopi: „Eu Aimon, cu voia lui Dumnezeu arhiepiscop de Bourges, din toată inima și cu glas tare, făgăduiesc lui Dumnezeu și sfinților să împlinesc fără ocolișuri și pînă la capăt legămîntul ce urmează. Mă voi război fără cruțare cu hoții de bunuri bisericești, cu așîțătorii la jaf, cu cei ce obiđuiesc pe clerici, monahi și monahii, precum și cu orice dușman al sfintei noastre maici Biserica, pînă ce se vor pocăi. Nu mă voi lăsa abătut din cale prin daruri, nici pe temei de legături de sînge ori înrudire. Făgăduiesc să nu-mi precupețesc puterile împotriva celor ce se vor încumeta să încalce aceste decrete. Nu voi avea odihnă pînă cînd necredinciosul nu va fi înfrînt". Jură dar pe moaștele sfîntului Ștefan, primul martir pentru Hristos. îi îndeamnă pe ceilalți episcopi să-i urmeze pilda, iar ei se supun toți ca unul: fiecare adună toți bărbații de la cincisprezece ani în sus din dioceza lui și îi pune să facă același legămînt¹. Se jură deci pe moaștele sfîntului Ștefan, păstrate în catedrala din Bourges. Este oare singurul lucru la care servesc ? Și n-au fost aduse cumva și altele? Nici o vindecare miraculoasă nu vine să pecetluiască decretul, cum se întîmplă la alte concilii ? Nici o anatemă care să răspîndească o spaimă moderată în rîndurile cavaleriei dedate prădăciunilor ? Ar însemna că, brusc, pacea lui Dumnezeu se desacralizează. Nu cred însă în așa ceva; ceea ce face ca acest conciliu să fie excepțional este principala mărturie pe care o avem despre el. Într-adevăr, în afară de o cartă de abație ce evocă în trecere prezența nobililor de rang înalt (printre care și Eudes de Deols) în jurul arhiepiscopului Aimon², nu-l avem decît pe Andre de Fleury, care face aici oficiu de cronicar al vremii lui³. Nu există deci

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 1 și 2 (pp. 192-194).
2. Cartă a mănăstirii Saint-Sulpice din Bourges, care datează conciliul după 1035 : H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 105. *Contra*, G. Devaillay, *Le Berry...*, p. 145.
3. Însărcinat să consenmeze în scris minunile sfîntului Benedict, el face frecvente digresiuni pentru a povesti istoria feudală; s-ar spune că are o vocație îngredită de cronicar.

decrete păstrate întocmai, nici o hagiografie, însă măcar o dată -practic, singura - avem și noi o mărturie despre pacea lui Dumnezeu al cărei punct focal se situează după marea liturghie conciliară și în care examinarea efectelor de pe teren trece înaintea elogierii liturghiilor... Să profităm de ea cum se cuvine și să ne lăsăm tulburați de această pace a lui Dumnezeu care seamănă vîntul războiului și culege furtună.

Decretele și jurămintele merg aici mîna în mîna, ceea ce trebuie să se fi întîmplat și acolo de unde nu ni s-au păstrat decît fie unele, fie celelalte.

Reconstituit de Andre, textul jurămîntului ne sună foarte familiar. Programul conciliilor de la Charroux și Puy-en-Velay inspiră lista inamicilor care trebuie combătuți: asupritorii bisericilor și jefuitorii. Prioritatea este acordată în mod vădit apărării bisericilor. Rezumatul pare destul de bine gîndit: Andre merge direct la esență, nu se ostenește nici măcar să codifice expresia „cei ce obișduiesc pe clerici, monahi și monahii” punînd în loc „pe sărmani”...

Pacea de la Bourges este absolut clasică, normală. Prin ce anume inovează? Recurgerea la arme a fost parte integrantă a decretelor de la Poitiers, în jurul anului 1010. În 1857, Ernest Semichon a făcut foarte bine legătura între acest conciliu și cel din Bourges (1035/1038) și a văzut în jurămîntul lui Aimon, reconstituit de către Andre, un arhetip¹, considerînd pactul și miliția drept esența păcii lui Dumnezeu. În primul rînd, aceasta este o comună diocezană. E adevărat că Semichon nu cunoștea textele marilor jurăminte, precum acela al lui Guerin de Beauvais, descoperit în 1880, ce constau în renunțări la violențe. În lumea istoricilor, interesul și celebritatea lor au tîns de atunci încoace să accentueze ideea unei păci a lui Dumnezeu pacifiste și să o slăbească pe cea a unei ligi, a unei asociații. Totuși, n-ar trebui să revenim puțin asupra lor? Cum ar putea o adunare solemnă însoțită de mari jurăminte să nu creeze o solidaritate naturală între cei care le depun și care sînt gata să facă presiuni asupra celor refractari sau a sperjurilor ?

Pactul de la Bourges reprezintă o pace a lui Dumnezeu mai intensă. Un prelat energic și influent pe plan local (Masivul Central numără și el cîțiva) asigură dezvoltarea completă a instituției. În alte părți probabil mai puțin concretă, constituirea unei „miliții” are loc aici de-adevăratelea. Însuși Aimon se angajează, în fruntea

Note:

1. E. Semichon, *La Paix de Dieu...*, pp. 53-54.

altor cîțiva, într-o acțiune radicală - iar Andre de Fleury îi va reproșa imediat tocmai această radicalitate ! Apoi, printr-o formulă frecvent întrebuintată de Biserică, repudiază legăturile de sînge sau posibilele părtiniri - ceea ce ne arată foarte limpede unde se produc devierile clasice.

Este lansată astfel o campanie energetică, pe care Andre de Fleury o transfigurează în război biblic :

Necredincioșii se tem și tremură în inima lor. Se înfioară dinaintea unei mulțimi neînarmate de parcă aceea ar fi o falangă. Tăria le lipsește, uită că sînt cavaleri. Fug și își lasă cetățile în fața cohortelor umile și țărănești cum ar face dinaintea unor regi preaputernici. Nimic nu împlinea mai bine proorocirea lui David : „Doamne, mîn-tuiește poporul celor umili și pleacă fruntea celor mîndri, căci cine este Dumnezeu afară de tine, Doamne ? ". S-a înfăptuit profeția că „Domnul zdrobește pe cei mîndri". Căci astfel îi lovi cu acest umil cuțit (Andre nu vrea să spună „cu această sabie"), încît călcîndu-și pe inimă se alăturară hotărîrilor de care am vorbit. Din toți cîți erau, unul singur rămase în picioare în fața lor: Eudes de Deols. Judecata lui Dumnezeu îl păstra pentru răzbunarea crimelor¹.

Să spunem că Dumnezeu i-a păstrat totuși cel mai consistent batalion, căci Eudes de Deols este cel mai important principe din Berry, alături de Archembaud al II-lea de Bourbon - însuși fratele lui Aimon. Toată partea de vest a ținutului Berry se opune împreună cu el comunei diocezană.

Aceasta din urmă este numită aici „mulțime neînarmată", pentru a accentua caracterul providențial al succeselor ei. Pe de altă parte, expresia trimite direct la schematismul social: numai cavaleria este înarmată în adevăratul sens al cuvîntului și, cum observa Paul Guilhiermoz, „pedestrașii sînt calificați drept *inermes* (neînarmați) chiar în relatarea bătăliilor la care iau parte"². Prezența lor ca inferiori ai cavalerilor este însă absolut obișnuită.

Așadar, nimic cu adevărat inedit în această armată a pactului, de vreme ce mai departe aflăm că ea include și nobili: de exemplu, viconte de Bourges și seniorul de Sully. Conciliul menționat în carta de la Saint-Sulpice era deci, ca și altele, o înțelegere între cler și oamenii de cea mai nobilă obîrșie, și nu începe îndoială că mulți s-au înrolat urmîndu-i

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 2 (p. 194).
2. P. Guilhiermoz, *Essai...*, p. 391.

pe seniori, pe episcop și pe câțiva dintre marii aristocrați. Este o armată a celor umili într-un sens mai degrabă moral decât social, membrii ei fiind supuși legii lui Dumnezeu decretate de către episcopi. Un război purtat cu sprijinul sfinților, simbolizați de flamurile lor, nu mai are prin ce să ne impresioneze după întîmplarea de la Saint-Benoît-du-Sault¹. Singurul lucru care îl frapează pe Andre de Fleury este implicarea mult mai puternică decât de obicei a preoților - acei preoți a căror existență, după cum am văzut, a fost ameliorată moral de către Aimon în 1031, însă cu câteva aranjamente². Mobilizarea clerului de rang inferior pare deci un aspect al reformei lui, chiar dacă ne surprinde sau dacă a dat prilej de discuție la vremea ei. În sfîrșit, cronicarul nostru pomeneste de o „mulțime”. Cu siguranță, un cuvînt ca acesta iese deseori de sub pana lui, care nu o dată face chiar risipă de el. Să nu respingem însă numaidecît ideea unei importanțe sporite a orașului și a împrejurimilor lui în avîntul secolului al XI-lea. Nu atîrnă ea adesea în cumpănă în favoarea episcopilor și a conților din cetăți, prezervînd sau chiar ameliorînd raporturile lor de forță cu magnații mai rurali, contrabalansînd eventualul efect al fortificațiilor secundare ? în plus, comuna diocezană nu este totuși o comună urbană precum cele din secolul al XH-lea, care exclude cavalerii și adună laolaltă burghezii dintr-o singură localitate. După părerea mea, ea seamănă pentru moment mai degrabă cu acele coaliții din epoca răgazului lui Dumnezeu (1050), admirabil descrise pentru Provența de către Jean-Pierre Poly³: legămîntul de pace adună cu atît mai multă eficiență câțiva mari nobili în jurul prelatului cu cît este însoțit de pacte, de adevărate tratate feudale⁴. Și dacă Aimon de Bourges și Geoffroi, viconte orașului său, s-au coalizat printr-un astfel de pact ?

Crima și înfrîngerea

A apărut deci un nou Israel, cum se întîmplă adesea în scrierile creștine. însă harul se pierde. După trecerea Mării Roșii, urmează episodul vițelului de aur.

Note:

1. Vezi *supra*, p. 467, nota 2.
2. Vezi *supra*, pp. 125-127.
3. Vezi *supra*, pp. 434-437.
4. J.-P. Poly, *La Provence...*, pp. 206-209.

Bizuindu-se dar pe ajutorul de Sus, statorniciseră pacea pretutindeni, cu voia lui Dumnezeu. Ci se ivi lăcomia, această sămînță rea, rădăcină și temei al tuturor nenorocirilor: altoită pe bune tulpini, crescuse. Ce venea de la puterea dumnezeiască puseră pe seama tăriei lor, umflînd-o. Că Domnul este tăria și cetatea poporului Său, asta nu văd. Iată-i cum se înavușesc cu darul atotputernicului Dumnezeu, își calcă credința. Vînd pacea pe bani. Ba chiar oameni împuterniciți de Dumnezeu răspîndesc otrava cea rea și schimbă sufletul arhiepiscopului. Sîngele celor nevinovați el îl varsă și-o pungă umple de nelegiuiri: scoate la mezat harul împăratului ceresc¹.

Aceste considerații morale sînt solide, bine întemeiate. Înfumurarea se împletește cu venalitatea: dacă cei pînă mai ieri *umili* au ajuns aroganți este pentru că uită contribuția decisivă a lui Dumnezeu la succesul lor. Or, acest succes le aduce cîștiguri financiare, pe care le păstrează în întregime. Ei pun la vînzare o forță care nu le aparține. Vînd darurile Sfintului Duh, ca orice simoniac. Iar sfîntul Augustin, nu fără profunzime și pesimism, a analizat foarte bine lăcomia ca sursă a tuturor conflictelor - deci și a cruzimii, printre alte rele ce abundă pe acest pămînt.

Am dori totuși niște informații mai precise. Ce înseamnă această pace a lui Dumnezeu vîndută? Să fie vorba despre niște pacte feudale? Sau de contribuții impuse bisericilor apărute? Putem fi tentați de cea de-a doua ipoteză, întrucît diatriba vine de la un călugăr. Ea nu exclude o alta: perceperea unui impozit episcopal, una dintre acele taxe comune de pace sau *pezades* pe care Masivul Central și Occitania vor fi deseori nevoite să le achite. Raoul Glaber nu înfierează oare și el tributurile percepute de episcopi cu prilejul conciliilor?²

Demonul nedreptății pusese stăpînire prin viclenie pe episcop, ci banii nu rămaseră multă vreme în stăpînirea lui. Lăcomia îl mîna în toate. Își uita slujba de episcop, și astfel ajunse să împresoare *Beneciacum*, castel al unui anume Etienne, cu mulțimea poporului din Bourges. îl învinuiește de încălcarea păcii și voiește să dea castelul pradă flăcărilor, să-l dărîme din temelii și să închine lui Dumnezeu această răzbunare. Înconjurat din toate părțile, castelul arde o dată cu peste 1400 de bărbați și femei ce se găseau înăuntru.

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 3 (pp. 194-195).
2. *Vezi supra*, p. 200.

Singur Etienne află scăpare; frații, femeia și copiii lui pier în pojar. Laurii victoriei încununează fruntea mișeilor. În castel veniseră să se adăpostească toți oamenii de la 14 mile depărtare, luându-și cu ei bunurile de teama jafurilor. O, ce durere! Nimic nu-i mișca pe acei oameni cruzi: nici gemetele muribunzilor, nici bocetele femeilor, nici spaima copiilor. Nu arătau nici o milă pentru sugarii agățați la sînul mamei, ce rîdeau în mijlocul măcelului, neluînd seama la plîsetele ei, către cei ce în clipa următoare aveau să le fie călăi. În sfîrșit, smulși din brațele părinților, piereau în flăcări. Multe femei grele fură aruncate și ele în foc chiar în clipa cînd scoteau primele țipete al facerii, iar din pîntecul lor ars ieșea un făt deja mort. Păcatul celui nelegiuit căzu asupra celui drept, cel drept pieri în locul nelegiuitului (*Iov*). După asemenea biruință, mișeii se întoarseră acasă țopăind de bucurie. Cît despre Etienne, acesta fu ținut prizonier într-o temniță, la Bourges¹.

În numele păcii lui Dumnezeu, se comite așadar o mare crimă de război. Înfiorătoarea scenă nu este ieșită din imaginația înfierbîntată a unui călugăr. Chiar stîngăciile și exprimările de prost-gust pe care le putem (sau credem că le putem) discerne nu trebuie să ne facă să uităm grozăvia reală a acțiunilor războinice din secolul al XI-lea, care nu sînt cotidiene, nici dezordonate, dar nici excepționale, într-adevăr, de teama jafurilor unei armate, o întreagă populație² trebuie să se fi refugiat într-una dintre acele vaste curți interioare, protejate de împrejurimi din pămînt și din lemn, care flanchează turnurile și redutele. Un spațiu de refugiu este însă în egală măsură o țintă predilectă. Pacea lui Dumnezeu nu a schimbat cu adevărat lumea feudală ! S-ar spune că, în numele păcii, sînt permise lucruri pe care de altminteri ea le condamnă. Pretextul unei convenții de pace nerespectate îi permite episcopului să ducă un război de parcă ar fi unul dintre personajele principale ale *Istorisim înțelegerilor*. Ca întotdeauna, suferă și mor în chinuri mai cu seamă cei slabi. Ce le făcuseră înainte Etienne și ai săi oamenilor episcopului ? Ar trebui să știm și asta. Poate că ideea de răzbunare are anumite motive să bîntuie această armată a abjecției. Să nu împingem însă speculațiile prea departe; tot ce putem vedea este atitudinea lui

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 3 (pp. 195-196).
2. Contabilizarea ei pare convențională: 1400 de persoane, venite de la 14 mile depărtare, adică dublul celor 700 de preoți care vor pieri în scurtă vreme...

Andre de Fleury. Ce schimbare la el în ceea ce privește comuna diocezană! Cu atât mai mult cu cât este vorba despre aceeași campanie militară, al cărei tragism îl realizează acum pe deplin. „Cel drept pieri în locul nelegiuitului” : da, istoria vechiului Israel, istoria celui nou, orice istorie o demonstrează frecvent. Pe cine trebuie să învinuim mai mult? Unii ar spune: pe nelegiuit. Alții l-ar ține de vinovat pe Dumnezeu însuși și ar trebui îmbunați vorbindu-li-se despre planurile Lui de nepătruns și despre amînările dreptății Sale. Aici, naratorul Andre întoarce lucrurile împotriva celui ce se răzbună. Nu există nici o relatare care să nu sugereze, în nenumărate feluri, o interpretare dincolo de expunerea faptelor brute.

I s-ar mai putea reproșa lui Andre de Fleury că își agresează afectiv cititorul, zugrăvind-u-i, s-ar zice, cu plăcere o scenă insuportabilă, însă episcopul și partizanii săi socoteau această campanie providențială, Andre însuși a crezut același lucru la început, iar răsturnarea interpretării pe care o întreprinde nu este chiar atât de ușor de îndeplinit. Și totuși, dacă trece aici de partea clericilor realmente șocați de violență și capabili să o denunțe, trebuie să-i facem o vină din asta ? La urma urmelor, în capitolul precedent, nu făcuse decît să elogieze o armată victorioasă prin spaima salutară pe care o răspîndea. Niciodată nu întîlnim la el vreuna dintre frazele cumplite pe care Suger le va scrie despre comuna diocezană în fruntea căreia Ludovic al VI-lea „îi măcelerește cu pioșenie pe nelegiuiți”¹. Trebuie să demistificăm pacea lui Dumnezeu, dar nu și să uităm aversiunea reală pe care unii călugări și clerici o resimt față de orice fel de violență. Nu toată lumea seamănă cu Aimon de Bourges; făcut prizonier, Yves de Chartres va refuza să fie eliberat printr-un război². Trecerea la acțiunea armată ține de logica anumitor păci ale lui Dumnezeu, însă este o logică pe care altele reușesc să o evite !

Miliția din Bourges, mai puțin populară și novatoare decît s-a crezut, trebuie să fi fost totuși deosebit de agresivă. Ea va dovedi că cine ridică sabia, de sabie s-ar putea să piară. Iar relatarea răzbunării divine, înflorită de către Andre de Fleury, probabil că nu este cea a unui știutor de carte izolat. Ne putem imagina că o parte a

Note:

1. Suger, *Vie de Louis VI*, editată și tradusă de H. Waquet, Paris, 1929, p. 176.
2. Yves de Chartres, *Correspondance*, editată și tradusă de J. Leclercq, voi. 1, Paris, 1949, p. 86.

„poporului” din Berry a făcut aceeași legătură ca și el între crima de la *Beneciicum* și înfrîngerea de pe malurile râului Cher¹.

Alta este însă părerea cronicii - ce-i drept, foarte sobră - scrise la abația din Deols, unde este îmbrățișat, firește, punctul de vedere al principilor locali: Ebbon, fiul lui Eudes, senior de Deols, fu ucis de 'vicontele Geoffroi de Bourges. Tot în anul acela, înainte de sfîrșitul Lui ianuarie (ceea ce înseamnă 1038, pentru că anul ținea pînă la Paște), pe 18, adică pe 14 ale calendelor lui februarie, se dădu o bătălie prea sîngeroasă între, de o parte, Eudes, senior de Deols, iar de cealaltă, episcopul Aimon și vicontele Geoffroi de Bourges. Domnul luptă în chip minunat alături de Eudes, iar el îi zdrobi. Cînd oastea lor îi zări falangele, se înfricoșa foarte. O luară la fugă, iar principii lor așijderea, și se aruncară în Cher claie peste grămadă. A doua zi fură găsiți peste o mie ce-și dădeau duhul în apă în felurite chipuri, fără să-i mai punem la socoteală pe cei răpuși de sabie. Episcopul fu rănit, dar nu muri. Alături de alți cîțiva, scăpă cu fuga. Raoul, fiul seniorului Eudes, luă castelul numit Châteauneuf (sur-Cher) din pricina căruia fusese ucis frate-său, Ebbon². Călugărul de la Deols nu știe ori nu vrea să știe că armata învinsă era o comună diocezană. Nu vede aici decît un episod al dihoniei dintre familia lui Eudes și vicontele de Bourges - inexistent în relatarea lui Andre. Ai spune că nu e decît un război feudal ca atîtea altele³, ceea ce aproape și este! Judecata lui Dumnezeu e bine prezentată, dar într-o manieră convențională, căci orice bătălie decisivă este interpretată la fel. Dimpotrivă, după Andre, semnul este mai precis. Pentru a o demonstra, va trebui să descrie cît mai expresiv cu putință toate împrejurările unei campanii în care, paradoxal, Dumnezeu este împotriva unei păci a lui Dumnezeu!

La scurtă vreme după aceea, Dumnezeu voi să răzbune sîngele slujitorilor Săi. Tulbură deci mințile arhiepiscopului, care voi ori să silească pe Eudes, singurul nesupus, la legămîntul făcut de toți, ori să pornească numaidecît lupta împotriva lui. Ci Eudes se arată de neînduplecat, căci așa era voia Dumnezeu. Atunci episcopul, încă

Note:

1. Aceasta nu este localizată mai precis nici de Andre, nici de cronica de la Deols și nu se află neapărat foarte aproape de Châteauneuf-sur-Cher, pe care va pune stăpînire mai apoi Raoul de Deols.
2. Text citat de G. Devailly, *Le Berry...*, p. 147.
3. După cum remarcă G. Devailly, *ibidem*, p. 148.

șiroind de sîngele nevinovaților, își strînse ostile; porunci o mare desfășurare a slujitorilor lui Dumnezeu și, încredințat că totul avea să se sfîrșească cu bine, porni asupra dușmanului¹.

Într-adevăr, cum ar putea Aimon de Bourges să nu se simtă încurajat de succesele anterioare și aureolat de prestigiul de răzbunător al lui Dumnezeu? Fulgerele și trăsnetele nu l-ar putea opri.

Sînt deja în fața celeilalte oștiri, cînd un bubuit din cer le poruncește să dea înapoi, căci din acea clipă Dumnezeu nu mai era în fruntea lor, ci nu-l iau în seamă. Un glob de lumină precum fulgerul cade atunci în mijlocul lor, ca să se împlinească versetul: „Trimis-a săgeți și i-a risipit pe ei, și fulgere a înmulțit și i-a tulburat pe ei" (*Psalmlul* 17, 16)².

Semnul și oracolul sînt totuși ambigue, întrucît există două armate : căreia dintre ele i se adresează prevestirea ? Oare în rîndurile armatei legămîntului acest fulger nu este văzut ca un semn prezicînd victoria? De altminteri, dacă Cerul vine în ajutorul lui Eudes de Deols e pentru că Eudes se ajută singur printr-un șiretlic de război. Rîndurile ce urmează sînt citite de obicei în mod greșit³ și, prost înțelese, au dus la comentarii imprudente în legătură cu subminarea ordinii sociale de către comuna diocesană⁴. Într-adevăr, Andre vorbește despre „popor", iar paradigma păcii lui Dumnezeu antifeudale îi împiedică pe istoricii din ultima vreme să accepte că poporul poate fi „de cealaltă parte", impunîndu-se în fața regulilor gramaticii latine ! Să alegem mai curînd tabăra acesteia din urmă:

Atunci poporul de cealaltă parte se văzu mult întrecut ca număr. Ei (*Mi*) erau, într-adevăr, mulți precum nisipul mărilor. Îi dădu atunci prin minte să încalece pedestrașii pe orice soi dobitoace și să le facă loc în mijlocul cavalerilor. Încît ar fi putut trece și ei drept cavaleri ori pentru că păreau să fie pe cai, ori datorită armelor ce le purtau. Fără să mai piardă timpul, iată două mii de oameni din plebe cocoțați pe măgari și trecuți în rîndurile călărimii, printre cavaleri. *Ei* fură

Note:

1. *Mirades de saint Benoît*, V, 4 (p. 196).

2. *Ibidem*.

3. Vezi D. Barthelemy, „La milice de Bourges...".

4. De exemplu, G. Duby, *Les Trois Ordres...*, p. 234. Se crede că oamenii lui Aimon, acest „episcop demagog", sînt cei care uzurpă statutul de cavaler și că Andre, reacționar patentat, transformă totul într-o „scenă burlescă".

cuprinși de teamă și o luară la fugă spre țărmurile râului Cher. De acolo, stîrvurile se prăvălesc în apă și fac un pod pentru trecerea dușmanilor¹... încă o relatare a unui masacru: o adevărată Berezina în Berry. Nu trebuie să fim surprinși văzînd „plebea” în serviciul lui Eudes de Deols. Acesta este principele unei întregi regiuni, căreia, de altfel, poate că îi apără interesele opunîndu-se legămîntului. de la Bourges ; în plus, cartele abațiilor menționează, atît în Berry, cît și în alte părți, obligațiile militare ale *țăranilor* care însoțesc, în număr mai mic sau mai mare, expedițiile seniorilor². Hotărîrea bruscă de a cocoța călare pe cîțiva dintre ei nu este singulară și nu are totdeauna caracterul unui șiretlic, căci uneori există adevărate cavalerii improvizate. Aici, stratagema provoacă spaima printr-un fenomen și el destul de obișnuit: armatele feudale și parafeudaLe fug sau evită lupta în mod frecvent, fie pentru că le ajunge cît au prădat, fie din prudență, fie pentru că sînt cuprinse de panică. Traversarea unui rîu lat este întotdeauna un lucru anevoios (devii pentru un moment vulnerabil) și îndrăzneț. Cei care înaintează pe teren advers sînt deci mai temători decît cei care se apără, mai sensibili la iluzie. În 1070, o armată „de pace” ce se îndreaptă dinspre Mans spre Sille-le--Guillaume dă și ea înapoi deoarece este înștiințată cu strigăte din răsputeri că dau năvală cavalerii dușmani³. Prin cîteva detalii sîngeroase, Andre de Fleury își face din nou cititorul să se cutremure : trebuie să contrabalanseze episodul precedent, pentru ca dreptatea divină să strălucească mai tare. După care îi administrează morala poveștii: printre morți se află șapte sute de preoți, și au meritat-o, fiindcă și-au trădat slujba de păstori și au devenit ucigași⁴. Apele râului Cher sînt înroșite de un sînge spurcat -dar care nu este numai al plebeilor. Într-adevăr, „Dumnezeu voi ca și Aubri de Sully să piară în această luptă, pentru nenumăratele nedreptăți ce le pricinuiseră mănăstirii Fleury”⁵. Acest amănunt ridică puțin vâlul ce acoperă sentimentele contradictorii ale lui Andre de

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, V, 4 (pp. 196-197).
2. G. Devailly, *Le Berry...*, p. 358 (începutul secolului al XI-lea).
3. R. Latouche, „La commune du Mans...”.
4. Cu toate acestea, la început nu-l șocaseră pe Andre înălțînd steagul războiului sfînt: V, 2.
5. *Miracles de saint Benoît*, V, 4 (p. 198).

Fleury față de comuna diocezană. Iar teza insurecției antifeudale pierde lupta. Un înalt cavaler s-a bătut de partea păcii lui Dumnezeu, în vreme ce în fața sa se afla o bună parte a plebei. Semnalînd un simplu „război feudal”, cronica de la Deols nu contrazice chiar atît cît s-a crezut relatarea lui Andre de Fleury. Întîlnim aici o situație destul de complicată, dar care poate fi ținută sub control atunci cînd ai reflectat îndeajuns asupra păcilor lui Dumnezeu. Negreșit, în ele se manifestă anumite contradicții: aceste păci îi fac pe episcopi parcă mai „feudali”, deoarece ei se angajează într-o apărare hotărîtă a intereselor pămîntești ale tuturor bisericilor din dioceză, iar pacea lor generatoare de războaie drepte le pătează mîinile cu sînge; purificat prin îndepărtarea de femei, clerul lor se mînjește altfel. „Miliția” din Bourges nu constituie deci marea deviere, greșeala din cauza căreia o mișcare revoluționară s-a oprit ori s-a transformat în altceva, potrivit concepției lui Luchaire. Nu avem aici decît un caz care nu este atipic - fără îndoială, nu reprezentativ pentru toate păcile lui Dumnezeu, dar caracteristic, poate, pentru cele împlinite de episcopii cei mai puternici, cei din Masivul Central și din zonele sale periferice. Nu i-am văzut oare pe nepoții episcopului organizator, Gui d'Anjou, hotărînd pacea în Puy printr-un marș militar forțat ?' Ca să nu mai punem la socoteală că la istoria militară a păcii lui Dumnezeu ar trebui, probabil, să anexăm și anumite acțiuni ale unui Audouin de Limoges sau Guifred de Narbonne.

Pe vremea lui Raoul Glaber, masacrul de la *Beneciacum* și bătălia de pe Cher nu au avut același răsunet ca în istoria Franței din secolele XIX și XX, însă documentele care s-au păstrat despre ele se numără cu singuranță printre cele mai semnificative și mai tulburătoare. Acestea atrag atenția asupra lacunelor pe care le conțin celelalte, deși le au și ele pe ale lor. La urma urmelor, dacă pentru istoric este atît de greu să vadă corect asemenea instituții, cauza nu ține de adîncul mister pe care l-ar ascunde, ci mai curînd de numărul extrem de redus al surselor.

Prezentat de către Andre de Fleury ca o judecată a lui Dumnezeu fără posibilitate de recurs, dezastrul de pe 18 ianuarie 1038 nu descurajează totuși clericii și populația din provincia ecleziastică a orașului Bourges să mai înlăptuiască pacte, comune de pace sau

miliții ocazionale. Formate în special din cavaleri, acestea vor reapărea mai târziu în Berry¹. Le cunoaștem prea puțin, astfel încât oricine vrea poate să le considere „recuperate” ulterior de către nobili. Mai sigur de această dată, în întregul Masiv Central, secolele al XI-lea și al XII-lea vor fi martorele unor episcopi seniori ce se sprijină pe păci ale lui Dumnezeu regulate, cu miracole și miliții². Regiunea Gevaudan se distinge printre celelalte sub episcopii de Mende.

În schimb, în Aquitania de vest, adică în sfera de influență a ducilor, după 1038 nu mai găsim nici urmă de conciliu de pace; motivul este că la această dată triumfă influența angevină, prin Geoffroi Martel, soțul lui Agnes și mentorul fiilor săi. Or, deși respectă călugării și știu să încheie păci sau să ducă războaie pioase, principii de Anjou și de Blois din ținuturile Loarei nu duc o politică de cîrmuire prin anatema episcopilor ori prin comune diocezane. La rîndul lui, după 1060, Gui-Geoffroi, mezinul lui Agnes, devenit Guillaume al VUI-lea de Aquitania, se lipsește de metoda conciliilor de pace ținute în mijlocul relicvelor.

Aceasta face totuși furori spre sud, pînă în Catalonia, dar mai ales urcă pe valea râului Saone și ajunge pînă în regiunile regale. Episcopii din ținuturile respective au, într-adevăr, un rol politic notabil - mai important decît cei din zona de centru-vest, însă mai puțin semnificativ decît cei din Masivul Central. Față de aceștia din urmă, ei sînt oarecum mai puțin feudali. În ce condiții poate fi oare aclimatizată formula „legămintelor din Aquitania” ?

Note:

1. G. Devailly, *Le Berry...*, pp. 491-493.
2. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, capitolele VI și VII.

Capitolul 6

Jurămintele din Burgundia și slăbiciunea regelui (1021-1041)

Formula pe care o numim „pacea lui Dumnezeu” nu se propagă pe teritoriul Galiilor asemenea unei unde de șoc. Nu este suficient de revoluționară pentru așa ceva. Soarta unei societăți și a unui sistem politic nu depinde de ea, de hotărîrea de a o adopta, refuza sau revizui luată la nivelul provinciilor ecleziastice... Ceea ce nu înseamnă însă că nu face nici un val. Un jurămint depus în fața episcopilor sub amenințarea anatemei este o noutate destul de marcantă. Astfel, Raoul Glaber își manifestă entuziasmul față de noul tip de pact, introdus în Burgundia încă din 1021, dar pe care el îl leagă de anul o mie de la Pătimire¹. În vreme ce biograful oficial al episcopului Gerard de Cambrai, care scrie prin anii 1040, vrea, dimpotrivă, să-l reabiliteze: acesta nu ar fi acceptat decît cu greu în dioceza sa „decretul episcopilor din Francia”. În consecință, nu trebuie să i se impute eșecul, slabele rezultate sau efectele nedorite ale acestei formule².

De la Verdun-sur-le-Doubs sau Vienne pînă la Cambrai și trecînd prin Compiègne, vom străbate itinerarul cel mai faimos - cel puțin în cărțile de istorie - al păcilor lui Dumnezeu. Ținuturile de pe Saone și Ron ne oferă primele texte ale jurămintelor rostite de cavaleri. Să fi fost ele inventate aici ? N-au depus oare jurămint o

Note:

în opinia lui H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 54, Raoul Glaber scrie celebra sa pagină (citată *supra*, pp. 26-27) gîndindu-se la un conciliu din Auxerre ținut în 1033.

Nu se știe exact care este problema; eu sînt cel care prezintă astfel lucrurile.

serie de cavaleri pentru a pecetlui înțelegerile aqultane poruncite de către duce (la Limoges în 994 și la Poitiers în jurul anului 1010) ? O anumită îndoială persistă, pînă la aluzia strecurată de Ademar de Chabannes în una dintre predicile sale¹. Iar cum în Aquitania nu se păstrează nici un text de jurămînt, înființarea revine uneia dintre cele două Burgundii - fie regatul (cu jurămîntul de la Vienne și arhiepiscopul Bouchard), fie ducatul (cu cel de la Verdun-sur-le-Doubs). Urmează apoi jurămîntul lui Guerin de Beauvais (1023), care se plasează în plină regiune regală și este de departe cel mai citat în manuale după redescoperirea sa în 1880. într-adevăr, el are față de cele două precedente avantajul de a se apropia de critica atribuită lui Gerard de Cambrai. După cît se pare, acest episcop din imperiu, cu reședința imediat de cealaltă parte a graniței, regretă că este nevoie de pacea lui Dumnezeu „din pricina slăbiciunii regelui”.

Această frază-șoc, lansată în 1023 sau plăsmuită în anii 1040 de *Istoria episcopilor de Cambrai*, are încă ecouri în cărțile noastre, unde servește unui intrigi facile: pacea lui Dumnezeu ca unic zid de apărare împotriva anarhiei feudale. Ea suscită o antiteză între imperiu, unde regele cîrmuiește cu strălucire, și biata Francie, unde feudalitatea își batjocorește regele neajutorat. La urma urmelor, conține și o parte de adevăr: tocmai aici stau meritul și primejdia ei.

Și totuși, am citit oare cu atenție toate dosarele păcii lui Dumnezeu din sfera de influență a regelui Robert? Am contextualizat corect fraza de la Cambrai apropiind-o de o remarcă emisă în legătură cu conciliul de la Hery, în Burgundia (1024)? Știm oare îndeajuns ce anume a provocat-o ? Pacea lui Dumnezeu s-a născut *altundeva* decît în regiunea regală, într-o Aquitanie căreia i-a luat mai bine de o sută de ani pînă să „reacționeze la absența regelui”. Fraza-șoc înțeapă o regalitate care, paradoxal, și-a refăcut în mai mare sau mai mică măsură forțele trecînd, în 987, în mîinile unei adevărate familii princiare. Asta dacă nu cumva marea încercare a dinastiei se situează în anii 1030. Caz în care s-ar potrivi cu descrierea prăbușirii regalității așa cum a fost ea confeționată de Jean-Francois Lemaignier sau de Jan Dhondt. După aceștia, abia implantată, noua dinastie s-ar confrunta cu o mare criză; în deceniul 1020-1030, totul s-ar dezagrega, iar 1033 (anul o mie de la Pămîtire!) ar fi anul tuturor primejdiilor pentru un Henric I încolțit. Iarăși ne urmărește feuda-lizarea anului o mie... Ne va ajunge ea oare de astă dată ?

1. De la Vienne la Cambrai

Formulele călătoresc spre nord, de-a lungul graniței de răsărit a regatului. În două rînduri, ele o trec chiar pentru a ajunge la Vienne, în regatul Burgundiei, și pentru a intra în imperiu, la Cambrai, oraș ce ține de ducatul Lorenei. Acest itinerar parcurs între 1021 și 1023 (sau aproximativ) nu duce pacea lui Dumnezeu mult dincolo de hotar, și nici n-o poartă foarte departe spre apus în ținuturile de pe Loara. Francia propriu-zisă nu este atinsă decît în treacăt: marile concilii se desfășoară în ducatul Burgundiei și în diocesele de la nord-est de Paris. Pentru moment, n-am putea spune că regatul lui Robert cel Pios se lasă cu totul în nădejdea păcii lui Dumnezeu.

Marea abație de la Cluny, condusă începînd cu 994 de Odilon, reprezintă oare sprijinul principal și hotărîtor pentru o „mişcare de pace” ? Nimic nu o dovedește cu adevărat. Am văzut că, în 994, conciliul din Anse veghează la protejarea mănăstirii Cluny în termeni ce ne amintesc de Auvergne¹. Nu este vorba însă decît despre o mănăstire anume. Hartmut Hoffmann are dreptate să fie reținut în ceea ce privește Cluny și conciliul din Anse. Prea mulți istorici au tendința să supraestimeze originalitatea programului de la Charroux, ba chiar, într-o anumită măsură, și puterea mănăstirii Cluny. Specialistul în istoria secolului al XI-lea este în mod firesc *duniacoman* ; din cauza frumosului copac clunisian, el nu mai vede pădurea de inițiative luate de către călugări și episcopi. Privilegiată de conciliul din Anse (994), abația are propriile mijloace de a se apăra, dar și grave tensiuni cu episcopii din anii 1020. Pacea lui Dumnezeu nu pătrunde în Burgundia nici datorită, nici împotriva ei.

Hartmut Hoffmann sugerează un itinerar ce pleacă din Puy-en-Velay, atinge Ronul la Vienne, de unde urcă în linie dreaptă spre nord². E o ipoteză foarte convingătoare, în lipsa unei certitudini absolute.

Jurămîntul către Bouchard de Vienne

Legătura dintre Le Puy și Vienne este atestată de *Minunile sfîntului Barnard*. Canonicii din Romans posedă moaștele acestui arhiepiscop al orașului Vienne din secolul al IX-lea, iar cel care îi istorisește

Note:

1. Vezi *supra*, p. 101.

2. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, pp. 48-51.

minunile în secolul al XI-lea este Adon, unul dintre succesorii săi. El începe prin a menționa un conciliu ținut de „poporul aquitan” și de episcopi în Puy-en-Velay. Canonicii de la Romans trimit degrabă într-acolo trupul sfânt, așezat într-un „chivot” sfințit ce scînteiază de aurul și argintul oferite de credincioși¹. Frontiera dintre regatul lui Hugo Capet și cel al lui Rodolphe al III-lea de Burgundia (993-1032) este foarte permeabilă; la drept vorbind, e mai cu seamă o frontieră cu „Aquitania”, despărțind totodată două mari dioceze de pe teritoriul Galiilor (Le Puy și Vierme). După cît se pare, mi există o statuie--relicvariu a sfîntului Barnard, deși astfel de „chipuri” se găsesc și la est de Ron (de pildă în Valensole, la sfîrșitul secolului al X-lea). De-a lungul deplasărilor sale, sfîntul Barnard vindecă muți și orbi. Unul dintre ei îl conduce, fără a-și părăsi diocesa, spre „Valea Aurului” unde, an de an, „cetățenii din Vierme” celebrează un conciliu (asemănător cu cel în care se depune jurămint în fața episcopului Bouchard). Și toate procesiunile sînt presărate cu minuni, și firea toată-i o mireasmă. De Florii, rămășițele sfîntului sînt plimbate sub acoperămint de ramuri. De înălțare, racla îi este acoperită „de plante zise *gladiole* în limba poporului”. Un tînar depune și el astfel de flori, apoi ia altele în schimb și le duce unor bolnavi, care se simt mai bine. Acest gest producător de relicve reprezentative amintește de vremurile lui Gregoire din Tours (secolul al VI-lea).

Scurt, dar prețios, textul lui Adon evocă puternic Antichitatea tîrzie. El are meritul de a ne introduce în ținutul Viennois, unde nu încape îndoială că pacea lui Dumnezeu a fost instaurată ca urmare a slăbiciunii regelui. Concepută după „modelul din Auvergne”, ea vine să susțină un fel de principat episcopal - favorizat de altminteri și de ultimul dintre regii rodolphieni, în măsura în care asta depinde de el. Regatul său este la fel de postcarolingian ca și al lui Robert cel Pios și, în același timp, la fel de „feudal”. Prin împărțire, din regatul lui Lothaire I s-au născut Lorena, Italia (de nord) și această Burgundie care cuprinde parte din munții Jura și Alpi și care, prin Provența, se întinde mai mult sau mai puțin pînă la Mediterana. în Burgundia, Rodolphienii au început oarecum la fel ca și Robertienii în Franța: o familie ducală care, la sfîrșitul secolului al IX-lea, devine regală. La început, evoluția lor a fost mai lesnicioasă (nu-i aveau în față pe Neocarolingieni); totuși, ea este și mult

Note:

1. *Miracles de saint Barnard*, p. 161.

mai scurtă. Rege lipsit de putere și de urmași, Rodolphe al III-lea este pus în situația de a-și rezolva succesiunea. El o promite și o răspromite împăratului Henric al II-lea (1016, 1018), căruia îi transmite deja însemnele regale. Partea dureroasă e că ar fi fost nevoie și de consimțământul unanim al nobililor de rang înalt din regat, de supunerea lor în fața împăratului printr-un jurământ sau prin alegerea lui ca rege. Or, lucrul nu e chiar ușor de făcut, iar moartea lui Henric al II-lea (1024) repune totul în discuție.

Puterea se află în mâinile marilor aristocrați, acei conți din regiunile alpine precum Humbert sau Guigues care întemeiază Savoia și Dauphine prin rețelele lor de aliați, de castele, vasali și biserici, în același timp, ea le aparține și arhiepiscopilor de pe Ron, din Lyon și Vienne. Avem de-a face nu cu o anarhie feudală, cu o alternativă între violența pură și senioria ecleziastică, ci cu o combinație de elemente „publice” și „feudale” a cărei subtilitate ne-a devenit în curând accesibilă grație istoricilor torinezi Giovanni Tabacco¹ și Giuseppe Sergi². Să nu insistăm, în schimb, asupra unui text recent asupra mutației anului o mie în Sermorens, în care printre câteva fraze interesante se amestecă și anumite imprudențe³.

Să citim doar jurământul depus în fața arhiepiscopului de Vienne. Nici această formulă, nici cea de la Verdun-sur-le-Doubs nu provin din arhivele monastice. Prima a fost găsită între filele unei Biblii, a doua în textul unei scrisori adresate contesei Beatrice de Burgundia (de dincolo de Ron). Am ales să traduc aici jurământul din Viennois, probabil anterior celui de la Verdun-sur-le-Doubs (1021) și mai puțin cunoscut întrucât a fost descoperit abia în 1902 (la Berna). Hartmut Hoffmann nu vede nici un motiv pentru a-l lega de conciliul din Anse, ținut în 1025. Tot ce se poate spune despre el este că datează de la începutul secolului al XI-lea, că a suferit influența decretelor

Note:

1. G. Tabacco, *Sperimentazioni...*

2. G. Sergi, / *Confini delpotere...*

3. J.-P. Poly, în J.-P. Poly și E. Bournazel (coord.), *Les Feodalites*, pp. 119-204. Viziunea retrospectivă a episcopului Hugues de Grenoble (sfârșitul secolului al XI-lea) fiind recunoscută ca una mitologică, de ce să structurăm o reconstituire istorică în jurul stereotipului folosit de el, reconstituire bazată pe *nobiles, mediocres și pauperes*? Preferabil ar fi să citim cu mai mare atenție jurământul făcut lui Bouchard; contrar celor afirmate la p. 169, acesta nu este o investire a lui Humbert cu „supravegherea păcii lui Dumnezeu în Viennois”.

de la Puy (994) și că ar putea sta la originea jurământului de la Verdun-sur-le-Doubs, dacă a existat o deplasare în spațiu a formulei de la Velay pînă în cîmpia burgundă.

Ascultați, creștini din episcopatul Vienne, din episcopatul (sau comitatul) Bugey, din comitatul Sermorens și din cuprinsul ce va fi deslușit în cele ce urmează.

(1) Nu voi pîngări nicicum vreo biserică. Nu voi pătrunde în cămările din jurul unei mănăstiri spre a mă bucura de azil decît dacă este vorba de vreun răufăcător ce a încălcat pacea, a săvîrșit omor sau a pus mîna pe vreun om ori vreun cal. Dar atunci, de voi pătrunde în cămări spre a-i lua bunurile, voi avea grijă să nu pun mîna decît pe răufăcător și ce știu că e al lui.

(2) Nu voi ataca, nici lua prins cleric ori călugăr ce nu poartă arme lumești, nici pe tovarășii lor de drum dacă n-au lance și pavăză. Nu le voi fura caii decît de-i voi prinde asupra vreunui fapt ce mă îndrituiește a o face ori asupra unei greșeli pentru care nu vor fi adus ispașă în cincisprezece zile după ce i-am înștiințat.

(3) Nu voi lua pradă (*praeda*) bou, vacă, rîmător, mioară, miel, capră ori măgar cu povara lui, nici iapă nepotcovită, nici mînz neînvățat, nici din încărcătura carelor cu boi.

Cu aceste prime trei articole, tripticul de la Charroux (989) a fost deja epuizat. Și totuși, jurământul de la Vienne abia începe. Mai departe (articolul 24), el va evoca războiul în numele păcii, în spiritul decretului de la Poitiers (aproximativ 1010). Deocamdată însă, cîteva dintre articolele lui se inspiră din cele adoptate la Puy (aproximativ 994). În sfîrșit, altele sună la fel ca decretul narboneze și catalane pe care le vom vedea mai tîrziu îmbinîndu-se cu răgazul lui Dumnezeu¹. Jurământul ne descrie violențele posibile (dar la ce scară, cu ce frecvență?) în societatea anului o mie. Nu le interzice decît cu rezerve importante, în măsură să conserve prerogativele nobilului asupra bunurilor care-i aparțin și chiar asupra celor pe care le revendică:

(4) Nu voi lua prinși nici săteanul, nici săteanca, nici sergenții ori neaguțătorii. Nu le voi lua banii, nici îi voi sili la răscumpărare. Nu le voi lua, nici îi voi face să-și piardă avutul, nici le voi nimici casele (*aysos*) pentru războiul seniorului lor. Nu-i voi

biciui pentru altă vină decît a lor. Dar toată astă făgăduială nu privește pe săteanul ce ar fi cavalier¹.

(5) Nu voi pune mîna pe catîrcă ori catîr, pe cal ori iapă nepotcovită cît sînt la păscut, spre a le jefui stăpînul. Nici cînd se duc ori se întorc de pe imaș. Dar numai atîta vreme cît văd că nu-mi pricinuiesc pagube, de la calendele lui martie și pînă la Toți Sfinții; iar de le voi prinde, nu voi lua drept răscumpărare nimic peste paguba pricinuită, după socoată.

(6) Nu voi aprinde case, nici le voi dărîma din temelii, decît dacă găsesc în ele cavalier vrăjmaș mie ori tîlhar și dacă sînt alăturate vreunui castel - dar un castel vrednic de acest nume.

(7) Nu voi tăia nici viile, nici sâlciile, nici pomii ce dau roadă; toate acestea nu le voi lovi, nici le voi scoate din rădăcini pe temei de război decît pe pămîntul ce știu că-mi revine de drept.

(8) Nu voi nimici moară, nici voi lua grîul dinlăuntru decît dacă se află pe moșia ori fieful (*beneficium*) meu.

(9) Nu voi oblădui tîlharul cunoscut, știut de toată lumea, nici voi încuviința să fure cu știința mea.

Acest al nouălea articol nu exista la Charroux sau la Puy, nefiind pomenit nici la Bourges, nici la Limoges. îl vom regăsi însă la Narbonne în 1054 (articolul 23), iar Raoul Glaber, în pasajul citat în introducerea prezentei cărți², face aluzie la pedepsirea hoțului prin „cazne trupești”.

La Vienne, articolul următor ne arată limpede că, prin pacea lui Dumnezeu, ne aflăm în însăși inima „societății feudale”. Seniorul se declară responsabil pentru vasalul său, angajîndu-se să facă presiuni asupra lui, dar și asupra adversarului său, cel cu care se lupta în momentul încălcării păcii. Cel puțin așa interpretez eu acest articol specific jurămîntului de la Vienne, ale cărui formulări stîngace sau obscure amintesc de *Istorisirea înțelegerilor* din Poitou și în care, printre vîrtejurile unei latine tulburi, plutesc și cîteva cuvinte franțuzești (*de se desftdaverii*):

(10) Cît despre cine va călca astă pace, de va fi să-mi ceară ocrotirea sau de se bucură deja de ea, va trebui să-l silesc să plătească

Note:

¹ Există mici cavaleri (vasali ai unui senior care, la rîndul lui, este vasalul altuia) ale căror pămînturi (fiefuri) se învecinează cu pămînturile țăranilor și care aparțin într-o anumită măsură comunității satești.

²- Vezi *supra*, pp. 27-28.

despăgubire ori de cîte ori va fi încălcat pacea. Altfel, eu însumi, trimis în judecată din pricina păcii, va trebui să plătesc despăgubire în locu-i în răstimp de cincisprezece zile. Iar dacă cel împotriva căruia va fi săvîrșit nedreptatea nu-l iartă de bunăvoie, atunci pe acela îl voi scoate de sub oblăduirea mea și voi lua îndărăt fieful ce-l are de la mine de-mi este cu putință; nu-i voi da alt fief în loc, nici îi voi înapoia pe al său decît cînd va fi plătit. Iar dacă cineva se desparte prin sfidare de omul ce a încălcat pacea, ei bine, nici pe el nu-l voi primi, nu-l voi ocroti și nici îi voi da fief de voi avea știință de acea sfidare.

Urmează apoi din nou angajamentele directe de „neagresiune”. Lungirea textelor caracterizează o pace *mai detaliată*, nu neapărat una mai cuprinzătoare. Cazuistica se alimentează din experiență...

(11) Nu voi ataca neguțătorul ori pelerinul. Nu le voi lua bunurile, afară doar dacă mi-au greșit cu ceva.

(12) Nu voi lua prinși, nici voi ucide vînătorii, pescarii, păsăarii și nu le voi răpi bunurile. Așijderea pentru acela de-l voi găsi um-blind fără echipament (cavaleresc) pe teren de goană (vînătoare) ori pe rîu (de pescuit) cu ulii, ereți ori șoimi; nu voi nimici pescăriile în vreme de război.

(13) Nu voi lua prinși nici luntrașii ce urcă și coboară (pe Ron). Nu le voi lua bunurile, afară doar dacă mi-au greșit cu ceva.

(14) Nu voi despuia pe țărani, adică nu le voi lua veșmintele, lucrurile din fier și dobitoacele (pe care nu le voi ucide), decît pe pămînturile ce-mi aparțin.

(15) Nu voi lua prins țăranul pentru trădarea seniorului, nici îi voi răpi avutul pentru aceasta.

(16) Nu voi ataca femeile nobile, nici pe cei ce călătoresc cu ele, dacă nu au alături pe soții lor, decît de mi-au greșit cu ceva ori le găsesc încercînd să-mi pricinuiască pagube. Iar de călătoresc eu alături de o femeie nobilă, nu voi lua prinși, nu voi ucide, nu voi răpi avutul altuia, afară doar dacă a încălcat astă pace. Așijderea pentru preoți, așijderea pentru văduve.

Se revine apoi la unul dintre articolele de la Puy (aproximativ 994), cu o dezvoltare mai precisă, legată de „proastele obiceiuri” de pe urma cărora suferă, după cît se pare, orice seniorie ecleziastică :

(17) Nu voi statornici proaste obiceiuri pe pămînturile sfinților, ale episcopatului de Vierme pe care canonicii le au acum în

devălmășie ori le-au dobândit deja, ale monahilor și monahiilor. Nu voi cere ospetie (adăpost) cînd voi fi ieșit cu oastea dacă știu că mă pot lipsi de ea. Dacă nu pot, dacă nevoia mă silește a primi ospetie, va fi de-ajuns spre a fi chemat, eu, la judecată; ci voi avea răgaz cincisprezece zile spre a aduce despăgubiri și se va vedea de le va fi voia să le primească ori să mă ierte de ele.

Ospetia este un „abuz” tipic meridional. Ea se referă la adăpostul cerut de marii seniori „împreună cu zece-douăzeci de vasali” și, în realitate, taxa care îl înlocuiește. Afinitatea cu Sudul a regiunii Viennois se vedește și prin „comandă”, cum se numește în Occitania serviciul apărătorilor de biserici din Nord¹. Și de această dată, cel ce vorbește pare a fi mai curînd un mare senior (în opinia lui Georges de Manteyer, este vorba despre contele de Savoia, Humbert Miini-Albe) decît un cavaler oarecare:

(18) Pe pămînturile clericilor, monahilor și monahiilor ce-i am în comandă nu voi cere nimic pe lîngă ce primea cel dinainte de mine pe vremea arhiepiscopului Thibaud (mort în 1001), fără plîngere. Dacă totuși eu sau unul dintre ai mei o vom face, vom putea fi chemați în judecată; voi avea atunci treizeci de zile pentru a-mi îndrepta greșeala dacă se va putea dovedi că cel dinaintea mea nu avea acel drept ori nu a renunțat la el. Prin articolul care urmează, iată un preludiu la răgazul lui Dumnezeu - ce-i drept, încă foarte timid:

(19) De cînd începe Postul Mare pînă la sfîrșitul Paștelui, nu voi izbi cavalerul ce nu poartă arme lumești și nu-i voi lua prin silnicie bunul ce-l va avea cu sine.

(20) Cînd sosesc ori pleacă și cît stau aici, nu voi ataca oamenii veniți ca ostatici pentru această pace, ci doar pe acela ce are să fie învinovățit că și-a încălcat legămîntul de pace și n-are să se poată apăra.

La fel ca la Limoges (1031), există o preocupare pentru siguranța Pe drumurile păcii lui Dumnezeu. Apoi, ostaticii ne reamintesc de Poitiers (aproximativ 1010) și, din nou, iată că sînt pomenite conflictele patrimoniale:

Note:

Vezi E. Magnou-Nortier, *La Societe laïque et l'Eglise...*, pp. 613-625, Și C. Lauranson-Rosaz, *L'Auvergne...*, pp. 248-252.

(21) Nu voi culege viile aproapelui, nici îi voi secera ogorul, ci doar pe acelea ce țin de moșia mea ori trebuie să-mi revină de drept mie, soatei și copiilor mei. Dacă o voi face, voi putea fi chemat în judecată și voi avea cincisprezece zile pentru a aduce despăgubire celui față de care am săvârșit fărădelegea, asta dacă voiește să o primească.

(22) De voi dori un pământ de care am fost lipsit, de care femeia și copiii mei au fost lipsiți cu treizeci de ani și mai bine înainte de conciliul de acum, nu voi călca pacea spre a lovi pe cel care îl stăpânește. Ci, în numele acestei păci, îl voi chema la judecată și, dacă după cincisprezece zile n-a răspuns după dreptate, pământul va fi al meu. Iar de nu voiește să-mi dea ce mi se cuvine, nu voi călca totuși pacea decât unde știu că este chiar pământul pe care mi-l tăgăduiește.

În dosarele anului o mie, pacea din Viennois este singura care își delimitează foarte precis domeniul de acțiune :

(23) Toate acestea le voi păzi în episcopatul și comitatul Vierme ori în ale ținutului Bugey, în episcopatul Lyonului de dincoace de Ron de-a lungul ținuturilor Viennois și Bugey ; hotarul merge apoi de la Loyettes la muntele Outriaz, de acolo la Châtelard, zis și Dorches, iar de aici ține apa numită Savieres, ce se varsă în Ron la Lavours. Trece apoi pe la muntele fortificat și merge pe Leisse pînă la Echelles, de unde grăbește spie muntele Saint--Martin și spre Saint-Vincent pînă la Isere, pe care o urmează pînă la Ron și în comitatul Sermorens.

Acest comitat desprins de Grenoblois este inclus așadar în pacea din Viennois. Știm că el reprezintă o zonă de contact și de fricțiuni, locuită printre alții de cavalerii-săteni din Charavines, pe malurile lacului Paladru, lac pe care cercetările arheologice ale lui Michel Colardelle - și chiar un film al lui Alain Resnais - l-au făcut de curînd faimos. Între 1003 și 1030, marea casă a acestora și dependențele ei constituie un centru de creștere extensivă a animalelor și de pescuit (mai degrabă decât de vînătoare), spațiu al unei vieți în același timp nobilă și rustică, fapt atestat de jocul de șah, de lănci și somptuoase harnașamente. Totul dovedește o relativă abundență (pentru o zonă de pionierat), precum și o cultură materială bogată și rafinată. Aceasta nu este oare pe măsura culturii morale și juridice, și ea foarte elaborată, pe care o atestă pînă la urmă atît cartele de la Cluny, cît și jurămîntul de la Vienne, dacă le citim cu atenție ?

Jurământul-fluviu nu s-a încheiat. Iată încă câteva articole. Prin ele, instituția de pace se dezvăluie pe deplin, pe de o parte ca asociație de persoane legate prin jurământ care se înțeleg între ele și luptă împotriva refractarilor, iar pe de altă parte ca sinod bianual cu o comună diocezană, atunci când este nevoie.

(24) Voi păzi deci pacea în toate aceste privințe față de cei ce se jură și o păzesc și ei. Dar pământurile din moșia ori fieful meu, din privilegiile și comenzile mele nu se pun la socoteală, așijderea orice pământ ce știu că-mi revine prin drept, așijderea orice pământ ce-l am azi în stăpînire. Iarăși nu se pun la socoteală faptele de război când episcopul va oști¹ împotriva cui ar încălca această pace.

(25) Iar cu prilejul acestei oștiri nu voi rechiziționa altceva decît merinde pentru mine și oamenii mei, nutreț pentru cai și fier pentru potcoavele lor - cel puțin cîtă vreme nu vom fi încă pe pământul celui din pricina căruia se oștește.

(26) Mă tem de Dumnezeu Atotputernicul. Mă gîndesc la mîntuirea sufletului meu. Mă pun dar ostatic de Toți Sfinții, în prima zi a calendelor lui noiembrie, în cetatea Vienne, ori la Saint-Pierre--de-Champagne, la opt zile după Toți Sfinții și la conciliul ce se ține în Goye, la cinci zile după cel de la Saint-Pierre-de--Champagne. în timpul celor trei zile voi rămîne ostatic și nu voi ocoli această pace. Iar dacă vreun călugăr, cleric ori cavaler voiește a mă chema la judecată, nu o voi ocoli - afară doar de voi avea drept dezvinovățire o captivitate („întemnițare cu trupul") ori boală.

La sfîrșit, textul se destramă: „...ori de nu sînt călugăr sau călător"².

La fel ca și jurămintele vasalice sau scrisoarea lui Fulbert de Chartres despre vasalitate, jurământul de la Vienne realizează o frumoasă mișcare de gîndire. Pleacă de la garanții negative (să nu dăunezi păcii) pentru a ajunge apoi la angajamentul pozitiv (să te integrezi păcii, să o servești cu armele). în mai multe rînduri, „armele lumești" semnaleză în text ideologia clerului (teoria celor două miliții), însă termenii și expresiile din franceza veche (*deladamentur*,

Note:

1- Război, desemnat prin alt cuvînt decît *werra*, care ar însemna mai curînd dihonie sau război privat.

2- Text editat de G. de Manteyer, *La Paix en Viennois...*

fezuria, de se desfidaverit) atestă dezbateri și jurăminte în limba vulgară.

Trebuie să ne imaginăm adevărate negocieri între arhiepiscopul Bouchard și principalii „cetățeni din Vierme”¹, cu alte cuvinte vedetele cavaleriei locale, deținători ai unor „onoruri” compozite (articolul 24). Aceștia trebuie să fi procedat împreună la examinarea critică și adaptarea unui model, la fel cum episcopul Jourdain de Limoges va discuta cu clericii săi în 1031 articolele disciplinare de la Bourges¹.

Să o spunem încă o dată, alternativa nu este niciodată aceea dintre acest tip de instituție și anarhia „feudală”. Aici sînt reactivate, iar nu create de la început pînă la sfîrșit, marile norme morale și juridice preexistente. Pe de altă parte, textul jurămîntului făcut lui Bouchard ne întărește în ideea că războiul privat este o instituție care are propriile reguli. Țăranul ale cărui persoană și bunuri trebuie apărute ar fi luat drept țintă din cauza seniorului său, într-un război împotriva acestuia. Nu este vorba de o violență oarbă împotriva oricui și pentru orice motiv. Cavalerul care depune un astfel de jurămînt este obișnuit să-și vadă faptele calificate juridic prin faimă, ca și prin judecarea pagubelor evaluate: nu confundă nici prada *ipraeda*) cu *exfortium*, nici *werra* (războiul privat} cu oști tul (războiul public). Dimpotrivă, e un tip hîrșit, obișnuit cu subtilitățile, un virtuos în manipularea rezervelor („decît dacă”, „afară doar dacă”). în serile sărbătorilor de Toți Sfinții, în cetatea Vienne, se va discuta aprins pentru a se afla dacă cutare casă oarecum întărită constituie sau nu un „castel” (cf. articolul 6). Mulți cavaleri vor spune că victimele abuzurilor lor greșiseră față de ei, că de altfel acestea le aparțineau - în virtutea „fiefului”, dacă nu a „moșiei” lor (ceea ce, în formularea articolului 21, înseamnă de fapt același lucru), a „comenzii”, dacă nu a „privilegiului”... Vor mai spune și că nu aveau știință de greșelile comise de unul sau altul dintre protejații lor, întrucît aici, ca de altminteri în întreg Evul Mediu, se consideră întotdeauna că faptele aparte, neconforme cu legea, pot fi ignorate, iar de ceea ce ignori nu poți fi vinovat.

Tot atîtea ocazii de a te sustrage judecăților formulate în numele păcii ? Nu, deoarece orice adunare judecătorească este o confruntare între două tabere. Va exista întotdeauna cineva care să refuze posibilele scuze ! în final, se va cădea de acord asupra vinovăției uneia dintre

cele două părți - asta dacă încheierea procesului nu a fost evitată, printr-o soluție mai bună, de pildă întreruperea lui printr-un pact. Adesea însă, cu prilejul unor astfel de ciocniri de argumente și al cuvintelor pe care oamenii și le aruncă în față („țilhar", „călcător de pace", prădător), spiritele se vor înfierbînta și dihononia se va reaprinde. Iată totuși cel mai expresiv dintre jurămintele de pace. Grupul de articole finale nu este atestat la Verdun-sur-le-Doubs (1021), căci sfîrșitul jurămîntului ne lipsește. Iar Guerin de Beauvais nu-l reia în 1023. Cu toate acestea, el este esențial pentru a ne reprezenta corect o instituție de „pace a lui Dumnezeu"¹. Jurămîntul de la Vienne creează sau vrea să creeze o jurisdicție conformă cu regulile a episcopului; el atrage spre sine un anumit număr de cauze care vor fi tratate în sinoadele din noiembrie și obține de la cavalerii din dioceză angajamentul de a compărea cu această ocazie, precum și de a contribui la realizarea unei presiuni armate asupra recalitrantilor. Nu sîntem departe de ceea ce se întîmplă la Bourges. Dar proiectul expus anterior va obține rezultate mult mai slabe, întrucît nici arhiepiscopul nu are același control politic asupra regiunii sale, nici ținutul Viennois aceeași istorie cu Berry sau Gevaudan. într-adevăr, o astfel de jurisdicție nu dispune de forța automată a unei instituții moderne. Ea seamănă cu un aparat prin care curentul ar trebui să circule sub acțiunea vieții sociale - presiuni și relații. în Viennois, pacea lui Dumnezeu va suferi de o insuficiență de tensiune și chiar de cîteva pene ; delfinii și împăratul o vor scurtcircuita. Multe dintre păcile lui Dumnezeu rămîn - asemenea celei din Viennois - instituții fantomatice, am spune chiar „virtuale" : jurisdicția episcopului și solidaritatea membrilor comunei nu apar decît cu

Note:

1. Pentru a o gîndi corect, trebuie să depășim opoziția paradigmatică dintre „spiritul feudal" și cel „comunal". Ca formă, acesta seamănă cu o comună, cu un „consulat" din secolul al XH-lea, deoarece prin jurămînt se intră într-o grupare care își rezolvă singură conflictele (aici, cu prilejul sinodului anual), iar la nevoie se constituie în forță armată. Comunele din secolul al XH-lea vor conferi însă o mare forță aparatului lor instituțional prin vigoarea angajamentului social din interiorul acestuia. Instituția de pace a lui Dumnezeu nu are întotdeauna aceeași forță socială. Ea evocă totodată o „curte feudală", deoarece, pe de o parte, între vasalii acelui-ași senior există o anumită solidaritate, iar pe de altă parte, ei fac presiuni unii asupra celorlalți, însă nu cu tot atîta forță ca în sînul unei comune.

intermitență, iată de ce, de-a lungul mării sale cărți, Harmut Hoffmann are toate motivele să-și mărturisească în repetate rînduri frustrarea în fața unei jurisdicții a păcii de negăsit. În secolul al XI-lea, instituțiile nu se creează prin decret; societății i se propun modele instituționale de care ea uzează în manieră proprie și cît de regulat dorește.

Totuși, traiectoria formulelor păcii lui Dumnezeu nu este imposibil de urmărit și nici istoria lor cu neputință de schițat. Cap compas spre nord!

Jurămîntul de la Verdun-sur-le-Doubs (1019/1021)

Pentru a recupera ducatul Burgundiei după moartea unchiului său Henric (1002), regele Robert a întreprins mai multe campanii și a asediat mai multe orașe: Auxerre în 1003 și 1005, Avalon în 1005, Sens și Dijon în 1015. S-ar spune că Burgundia a devenit cîmpul de manevră al armatei regale, terenul ei de pradă favorit. După care, regele poate să confirme posesiunile bisericilor, să asiste la tîrnosirea mirificei rotonde de la Saint-Benigne din Dijon (1016) și să patroneze sau să proclame pacea lui Dumnezeu.

Pînă în 1964, erudiția modernă pare să fi antedatat conciliul de la Verdun-sur-le-Doubs. Or, el trebuie să se fi reunit nu chiar în 1016, ci puțin mai tîrziu, între 1019 și 1021. Această dată prea timpurie circulă încă prin mai toate manualele, căci fiecare repetă ce a spus celălalt. Și o dată cu ea și eroarea conform căreia Robert cel Pios a fost prezent la Verdun, cînd de fapt el nu se află în persoană decît la Hery, în 1024.

La Verdun-sur-le-Doubs, personajul-cheie este episcopul Hugues d'Auxerre. Regele Robert l-a făcut conte de Chalon, deși cleric, pentru că era singurul moștenitor direct al tatălui său, Lambert; începînd din 1002, el este principalul sprijin al regelui în Burgundia. E singurul dintre mării nobili ce rămîne în afara rețelei țesute de Otte-Guillaume, „cel mai mare dintre conții” celor două Burgundii, cu proprietăți atît în regatul de dincolo de Saone (viitoarea regiune Franche-Comte), cît și în ducat (Mâcon).

Campaniile regelui se împletesc totuși cu negocieri. Între rețelele rivale, punțile nu sînt tăiate o dată pentru totdeauna. Legat de Hugues, Odilon de Cluny s-a propus pe sine ca mediator la Auxerre, în 1003. În 1005, Otte-Guillaume și cumnatul său, Landri de Nevers au pactizat cu regele Robert, acceptînd mai curînd să primească de

la el fiefuri sau daruri decît să piardă totul. Singurul care i-a fost întotdeauna ostil regelui este episcopul Brunon de Langres, însă el moare în 1016, iar succesorul său este omul lui Robert. În ceea ce-l privește pe abatele Guillaume de la Sainte-Benigne, acesta a acceptat protecția Capetianului. Nimic iremediabil nu împiedică deci reuniunile „creștino-feudale” de bună ținută, chiar dacă unii dintre participanți vin cu gânduri ascunse.

Un conciliu important se ține la Verdun-sur-le-Doubs (1019-1021), în dioceza Chalon, însă foarte aproape de granița altor trei (Autun, Langres și Besancon), la frontiera dintre două regate (Franța și Burgundia) și, în sfîrșit, dintre două provincii ecleziastice (Lyon și Besancon). Este ceea ce se numește un punct de joncțiune... într-un anumit sens, reuniunea este „internațională” și, din punctul de vedere al Bisericii, interprovincială. Ea este prezidată de către arhiepiscopul de Lyon (Bouchard) și asistată de cel de Besancon (Gautier). Textele nu-l menționează pe Odilon de Cluny, ceea ce nu demonstrează însă absența lui, și nu încapă îndoială că sînt prezenți mulți dintre membrii unei rețele favorabile mănăstirii Cluny.

Totuși, angajarea marelui sanctuar în această pace a lui Dumnezeu rămîne puțin probabilă : moaștele sfinților Petru și Pavel, depuse în 981 în noua biserică de la Cluny și așezate într-un relicvariu cu „chip” nu par să iasă cu mare pompă pentru a merge la Verdun sau la Hery. La drept vorbind, asemenea procesiuni în căutarea aplauzelor țărănești nu țin de stilul casei¹. Și nici scrierea de predici în maniera lui Ademar de Chabannes, cu relatări de viziuni și legende ale originilor. La Cluny, călugării și nobilii vizitatori rămîn bucuroși între ei pentru a-l asculta pe Odilon cum comentează marile liturghii de peste an și vorbește despre îngeri de la amvon. Desigur, Raoul Glaber se entuziasmează pentru pace, el, care gravitează în sfera de atracție clunisiană, dar ține mai degrabă de Dijon și Auxerre decît de Cluny, este mai apropiat de abatele Guillaume de Sainte-Benigne (zis „de Volpiano”) și de episcopul Hugues d'Auxerre decît de Odilon însuși. Jotsald, biograful acestuia din urmă, îi pune în seamă multe virtuți. Cea a dreptății, mai cu seamă, îl îndeamnă să dea fiecăruia ce i se cuvine², adică să le facă curte regilor și să primească darurile

Note:

1. Ea este scutită în mare măsură de autoritatea episcopului, căruia îi revine datoria de a comanda procesiunile cu relicve.
2. *PL* 142, col. 902.

și scrisorile lor, oarecum aidoma lui Guillaume de Aquitania, apoi să dea de pomană săracilor. Nu există însă aluzii la fel de precise asupra păcii instaurate ca în epitaful lui Bouchard de Vierme. Iar marea instituție a lui Odilon este pomenirea morților de pe 2 noiembrie, în conformitate cu vocația centrală a bisericii de la Cluny, care trăiește „din schimburile stimulate de morți”. Schimburi cu cavalerii nobili, se înțelege, căci nu există nici urmă de gândire emancipatoare în favoarea „șerbilor sfintului Petru”².

În 1023, „sentința *episcopilor* din Burgundia” le servește drept model colegilor lor din Francia. Iar noi avem astfel de disecat *trei* texte: *Vienne*, tradus și examinat mai sus, *Verdun*, în cazul căruia Ghislain Brunei a făcut recent același lucru (cu excepția unui articol), și *Guerin* (1023) ce se găsește în toate manualele. Din *Verdun* (1019-1021) lipsește o filă : există așadar o întrerupere, aproximativ la nivelul articolelor 12-19 din *Vienne*, dar se poate ca aceasta să ne priveze de clauze apropiate de articolul 26 din *Vienne*, care tratează luarea de ostatici. Compararea celor trei texte este interesantă, însă nu vom reuși să aflăm dacă principalul model al textului *Guerin* este *Vienne*, *Verdun* sau vreun alt text care s-ar fi pierdut. Nici măcar nu e sigur că *Vienne* ar fi anterior lui *Guerin*...

Legământul de la Verdun-sur-le-Doubs³ instituie o pace a lui Dumnezeu la fel de completă ca aceea de la Vienne și mai completă

Note:

1. D. Iogna-Prat, „Les morts dans la comptabilité...”, p. 67.
2. Mitologie modernă : vezi *supra*, pp. 87-89.
3. La nivelul primelor articole, el nu diferă decât foarte puțin - câteva cuvinte și câteva rezerve - de cel deus în fața arhiepiscopului de Vienne. Exact cât este nevoie pentru a dovedi că nu există de la unul la altul imitație servilă și mașinală. Aici avem mai puține detalii privitoare la luntrași și mai puțini pomi cu roade ; ca și la Vienne însă, apar căruțe cu vin și grâne și, în plus, acest articol inedit pe parcursul căruia pergamentul se deteriorează:
Nu voi izbi cavalerul cu plug,
pus aici sub presiunea limbii franceze. După care deslușim anevoie câteva cuvinte:
Nu voi pune pe fugă (...) va judeca ori oamenii cărora Le va fi poruncit, și cu dreptate (...) în cetatea Langres sau în târguri, îl voi fi luat zălog și voi fi fost slobozit, mă voi da zălog în cincisprezece zile, iar de asta (...) cui va fi poruncit în numele iertării (...) decât dacă mă ține pentru altceva. În acest înscris recapitulativ (...) voi păzi acestea câte zile voi avea.

decît cea din Francia {*Guerin*). Doar că jurămîntul de la Verdun pare să lase deoparte articolele privitoare la pămînturile Bisericii (17 și 18 din *Vienne*) și cele despre conflictele legate de proprietatea funciară (21 și 22 din *Vienne*, precum și insistența asupra „moșiei mele și privilegiului meu” ori a „pămîntului despre care știu că-mi revine de drept”).

La Vienne, articolul 24 evoca ieșirea cu oastea a episcopului și pregătea limitarea (25) rechiziționărilor de la țărani în această circumstanță. După o filă lipsă, textul de la Verdun continuă tocmai cu „privilegiile și comenzile mele”, prezentînd cazurile în care angajamentele de pace nu funcționează. Și iată varianta interesantă:

Decît pentru înălțarea ori asedierea unui castel (dacă „eu” înalț sau dacă a fost înălțat un castel ilegal, care trebuie dărîmat?) și pentru ieșirea cu oaste a regelui, a arhiepiscopului de Lyon, a episcopilor ale căror episcopate au fost pomenite mai sus (fără îndoială, în articolul aproape ilizibil în care nu se distingea decît numele orașului Langres) și a conților ori pentru năvala cavalerilor.

Urmează precizările asupra alimentelor și obiectelor din fier ce nu trebuie luate (la fel ca în articolul 25 din *Vienne*), cu o clauză suplimentară: în timpul acestor ieșiri cu oaste, nu voi călca azilurile (*salvamenta*) bisericilor decît dacă n-au voit a-mi vinde ori rostui merinde.

Ajungem astfel din nou la vechea problemă a „prădăciunii” la care erau constrînse trupele în campanie dacă îndurarea celorlalți creștini abuza de situația în care se aflau, cerîndu-le prețuri pipărate : a se vedea capitulariul lui Carloman (884)¹. Pe de altă parte, Raoul Glaber relatează că Dumnezeu însuși l-a împiedicat pe Robert în 1003 să ia prin luptă castelul de la Saint-Germain d'Auxerre, unde se adăpostise totuși adversarul său, contele Landri de Nevers².

Aici, întrerupere bruscă, lipsește o filă. Jurămintele și decretele sînt destul de greu de înțeles chiar atunci cînd dispunem de texte în bună stare; de astă dată însă e un adevărat pariu! Să nu trecem însă peste aceste crîmpeie, întrucît ele ne arată că exista o procedură asemănătoare celei de la Vienne (articolul 26), cu una sau mai multe întruniri pe an; în continuare, avem protejarea celor care se predau ca ostatici.

Note:

1. Evocat *supra*, pp. 329-331.
2. Raoul Glaber, II, 16 (pp. 122-124).

Pacea de la Verdun-sur-le-Doubs privește mai multe dioceze. Toate cele ale căror episcopi sînt prezenți și îi amenință cu excomunicarea pe cei care ar refuza să depună jurămînt ? Nu e sigur; cineva precum Beraud de Soissons n-ar putea fi de față decît pentru întărire sau ca observator. Spre deosebire de jurămîntul de la Vienne, preocupat să delimiteze foarte precis un *spațiu*, cel de la Verdun fixează un *timp*:

Voi păzi toate acestea pînă la anul, de Sfîntul Ioan, iar după aceea încă șapte ani.

Așa să-mi ajute Dumnezeu și sfinții aici de față.

Bineînțeles, de față sînt relicve. Textul trece imediat de la jurămînt la excomunicarea de către episcopi a celor care ar refuza să-l depună. Cu următoarea precizare importantă:

Acest jurămînt nu trebuie făcut, la porunca noastră, decît de cei ce sînt cavaleri (*caballarii*) și poartă arme lumești.

Un astfel de jurămînt, arhetip al păcii lui Dumnezeu, își desemnează cu claritate obiectivul. Este vorba de a sprijini cele mai înalte autorități (rege, episcopi și conți), care răspund împreună de ordine și de morală, împotriva exceselor cavaleresti, în special în caz de dihonii. Această tensiune fundamentală este cu adevărat prezentă în „anul o mie”, dar pe de altă parte știm că ea nu a făcut încă niciodată să cedeze complet ordinea și morală în chestiune și nici nu o va face¹. Cît despre episcopul Hugues d'Auxerre, conte de Chalon, acesta nu are nici un motiv să-l invidieze pe Audouin de Limoges în ceea ce privește cavaleria.

Note:

1. Cum am văzut mai sus (pp. 82-99), cartele de la Cluny infirmă, într-adevăr, relatarea-model a mutației „anului o mie”. Conform acesteia, între 1000 și 1030 ar avea loc o criză a justiției care ar provoca sau lărgi o fractură socială, reperabilă prin vocabularul cartelor. Or, o astfel de criză nu a avut loc, iar cuvintele noi (ici *miles*, colo *caballarius*) nu dovedesc nimic asemănător. Cei care construiesc castele și redute rămîn în cadrul societății cavaleresti ale cărei modele sînt regele și conții, iar presiunea morală, socială și sacrală îi conduce la adunări judecătorești și pacte în care experiența juridică a secolelor anterioare este dusă mai departe, iar violența lor se prelungește în mod pașnic.

Relicvele mai puternice decît regele (Hery, 1024) ?

La fel de paradigmatică precum jurămînul de la Verdun, iată o pagină din *Minunile sfîntului Vorles*, ale cărui moaște sînt venerate la Châtillon-sur-Seine de către canonicii recent instalați de episcopul de Langres.

Se întîmplă că țara noastră se pomeni aproape pustiită de oameni, atît erau de lacome trupele cavalerilor. Ca principe credincios, el (regele Robert) căuta o cale să facă pace între vrăjmași. Aduse dar la Hery, în dioceza Auxerre, pe toți episcopii și abații cîți putură veni, cu moaște de sfinți. Dacă oamenii dedați răului se împotriveau păcii prin constrîngerea unui principe pămîntesc, aveau să se teamă barem de Dumnezeu și de sfinții Lui pe care urmau să-i vadă de față, gata să-i afurisească; astfel, aveau să ajungă în cel mai scurt timp să facă pace și să o întărească¹.

Conciliul datează din 1024 și urmează după perioada de tulburări facționale despre care am vorbit în cazul Burgundiei. Din nefericire, „lăcomia” războinicilor este o caracteristică a tuturor epocilor medievale, iar introducerea acestui pasaj ține de locul comun, nefiind o dovadă pentru ivirea bruscă a cavalerilor și a senioriei nemiloase în istoria Franței.

Vine apoi la rînd altă temă, cea a regelui mai slab decît relicvele. Și aici se impune o anumită vigilență critică. Într-adevăr, ce frumoasă temă pentru o predică în cadrul colegialei (cum este în mod foarte explicit această relatare) este superioritatea mijloacelor spirituale ! O domnie (sau o miliție) se impune în fața alteia, celestul asupra pămîntescului. Și totuși, oare totul este chiar atît de simplu într-un conciliu de pace ? Să urmărim efortul regelui și al marilor nobili, bazat pe presiune și persuasiune. În orice întrunire injustiție din epocă există un timp și o regulă pentru dezbatere, iar dacă dezbaterea eșuează, există un timp pentru recurgerea la sacru (prin probele jurămîntului, ordaliei și duelului). Dar chiar și pentru această măsură se pune întrebarea dacă este cu adevărat decisivă.

La conciliul de la Hery, călugării din Montier-en-Der aduc și ei moaștele patronului lor, sfîntul Berchier. Unul dintre ei povestește

Note:

- *Miracles de saint Vorles*, 6 (p. 312).

despre îmbulzirea oamenilor, „o mulțime, de parte bărbătească și femeiască, de toate vîrstele", atrași de prezența trupurilor sfinte.

Călugării noștri făcură plîngere împotriva unui anumit conte, pe numele lui Landri, ce jefuise pe ocrotitorul nostru Berchier, pră-dîndu-i avutul. Astfel compromis, voi să pună mina și pe moaștele acestui preascump părinte. Știa de la ai noștri că preasfîntu-i trup se afla acolo, în raclă. Nu se temea de puterea regelui, care era blajin ca nimeni altul și voia să stăpînească mai curînd prin blîndețe decît prin asprime. Landri se pregătea dar să înfăptuiască răpirea sfîntului trup. Și n-ar mai fi avut nici un motiv să dea înapoi ce luase o dată ce ar fi pus mîna și pe moștenitor, și pe moștenire¹.

În aceste vremuri, „moștenitor" înseamnă practic proprietar. Urmează un episod palpitant, căci purtătorii sfîntului Berchier au în față riul Armancon, pe care trebuie să-l treacă. Puntea este foarte îngustă. Călăreții se tem că dacă încearcă să treacă cu racla pe umeri au să-și piardă echilibrul și au s-o scape. Pedestrii nu au loc să treacă patru o dată, așa cum ar trebui totuși. În cele din urmă, unul dintre ei îi îndeamnă pe ceilalți să treacă riul prin vad și să-și pună încrederea în Dumnezeu. Ai zice că e Moise conducînd evreei prin apele Mării Roșii... Oamenii depășesc astfel obstacolul, plini de bucuria miracolului ce le încununează îndrăzneala și de joacă planurile lui Landri. Este vorba despre contele de Nevers ; tocmai, acest cumnat al lui Otte-Guillaume nu făcea parte dintre cei care îl susțineau pe rege începînd din 1002... Așadar, la Hery, bisericile sînt apărute, însă mai ales împotriva adversarilor episcopului Hugues d'Auxerre și a partidei capețiene. De ce vrea Landri să fure moaștele sfîntului Berchier? Motivul invocat pare să reia una dintre acele fraze celebre cînd pioase, cînd blasfematoare, repetate atît de des în legătură cu sfinții. Sau poate că vrea să-i împiedice pe călugării de la Montierender să le întrebuițeze liturgic împotriva lui, să le facă malefice pentru el printr-o liturgie a „plîngerii".

Lambert și fiul său Renaud au simțit mila regelui Robert în 1005. După ce a cucerit Auxerre, regele i-a înapoiat orașul lui Renaud „o dată cu sora sa" de soție². Iată ce înseamnă să fii împăciuitor și,

Note:

1. *Miracles de saint Berchier*, 27 (p. 859).
2. C. Pfister, *Etudes...*, p. 259. Formula evocă în mod foarte precis „darul de nuntă" (zestrea) al cumnatului.

poate, să-i dezamăgești pe unii dintre propriii tăi partizani. Blîndețea lui Robert cel Pios este proverbială, iar un călugăr precum Helgaud crede mult în ea¹. Or, această blîndețe funcționează totuși cu anumite intermitențe: în 1015, ocupînd orașul Sens, Robert îl ia cu sine pe fratele contelui, Fromond, și de astă dată nu mai e vorba de căsătorie sau de zestre frumoasă, ci de închisoarea din Orleans, unde Fromond moare. Este. adevărat că fratele său, contele Renard, acest mare prieten al evreilor² ce-i arăta dosul arhiepiscopului Lietry în timpul slujbei, găsește apoi îndurare în fața regelui. Dar Renard păstrează Sens doar pe timpul vieții, după care regele îl moștenește... Iată deci o blîndețe destul de rentabilă pînă la urmă! Pierde ea ceva din această rentabilitate atunci cînd, în 1024, Robert cel Pios îl iartă chiar pe fiul său mai vîrstnic, Hugues, ce se răzvrătise ? în realitate, sînt „iertăți” oamenii în privința cărora există interesul unei reconcilierii sau despre a căror nemulțumire inițială, urmată de trecere la ostilitate, se știe că nu era lipsită de un anumit temei... în același timp, există un adevărat cod al „iertării” și o cultură a compromisului într-o „societate feudală” care, în acest sens, este deja cavaleriească. Prea dibaci ar trebui să fie istoricul care să spună cît este la Robert cel Pios caracter, îmbătrînire, oportunism și cît supunere față de norme morale de tip „feudal” sau creștin.

De fapt, creștinismul nu reprezintă oare o religie a iertării? Aici se stigmatizează atingerile aduse unei seniorii sfînte. Adunările de relicve împing clerul la intransigență: un „conciliu de pace” pune pacea cu Dumnezeu mai presus de pacea cu regele. Este însă o contradicție logică, întrucît episcopii și abații cei mai inflexibili trebuie și ei să ierte după ce anatemizează. Astfel, însumarea *Minunilor sfîntului Berchier* cu cele ale sfîntului Vorles nu dovedește slăbiciunea puterii regale, căci atunci ce ar mai trebui să se scrie despre sfîntul Ludovic?

Avînd în vedere toate acestea, Burgundia, de la Vierme la Auxerre, regat sau ducat, este unul dintre marile ținuturi ale „păcii lui Dumnezeu”. Nu dispunem de decrete sau jurăminte pentru con-ciliul de la Hery, dar *Istoria episcopilor de Auxerre* semnalează și alte concilii între Dijon și Lyon, precum și unul ținut la Auxerre în 1033. Raoul Glaber a putut deci să vadă sau să audă povestindu-se

Note:

1. Vezim/ra, pp. 557-561.
2. Vezi *supra*, p. 215.

despre cîteva și își schițează propriul ideal-tip de conciliu de pace¹, cu trăsături ce ne sînt familiare. „însemnarea" sa „împărțită pe capitole" nu pare totuși copiată întocmai după jurămîntul de la Verdun-sur-le-Doubs, rezultînd dintr-o selecție. Abținerea de la vin și carne nu se găsește acolo, amintind mai curînd de conciliul de la Limoges, relatat de Ademar de Chabannes. Raoul vorbește despre pedepse corporale, care nu apar nicăieri în altă parte, însă omite anatemele. El are ideea unei păci cuprinzătoare și puternice - potrivit lui, cavalerul neînarmat poate merge în pace chiar și în afara Postului Mare și a Paștelui -, uitînd clauzele de rezervă („numai dacă"). În sfîrșit, nu invocă slăbiciunea regelui.

Jurămîntul lui Guerin de Beauvais

În decembrie 1022, episcopul Guerin de Beauvais l-a interogat personal pe unul dintre ereticii din Orleans². El va aștepta totuși, pentru a accede la celebritate, ca Paul Fabre să descopere în 1880 la Roma, într-un manuscris provenind de la Saint-Remi din Reims, scrisoarea lui adresată regelui Robert în 1023. Aceasta ne oferă textul jurămîntului său de pace, care se deosebește cu greu de *Vienne* și *Verdun*. Guerin împrumută la fel de mult de la ainîndouă, dar nu le reia chiar de la un capăt la altul.

Începutul reproduce *Vienne* aproape cuvînt cu cuvînt. Dar, încet-încet, Guerin înclină să urmeze mai degrabă *Verdun* : el definește ieșirea cu oastea și năvălirea ca momente tipice în care angajamentele sînt suspendate și nu reia ca atare articolele de la Vienne privitoare la pămînturile bisericilor și la conflictele de proprietate. Cu toate acestea, chiar și din textul de la Verdun, Guerin eLimină ședințele judiciare într-un sanctuar (cu procedura de predare ca ostatic), deci un punct important din dispozitivul de pace mai meridional. În schimb, chiar înainte de sfîrșit, apare un nou articol:

Iar dacă un țaran aduce daună altui țaran ori unui cavaler, voi aștepta cincisprezece zile înainte să-l înhaț și să mă plîng de el; dacă în zisul răstimp nu s-a îndreptat, atunci voi putea pune mîna pe el, ci n-am să-i iau din avut nimic peste cît prețuiește dauna adusă plus amenda legiuită, fără adăugire³.

Note:

1. Vezi *supra*, pp. 26-27.
2. Potrivit călugărului Paul de Chartres : *supra*, p. 230.
3. Ed. C. Pfister, *Etudes...*, p. LXI.

Articolul¹ este demn de o cartă de privilegii asemenea celor pe care le vor produce secolele al XH-lea și al XIII-lea². El apără țaranul împotriva unei sechestrări imediate, menține sau reintroduce o anumită legalitate în relațiile cu seniorul avînd drept de judecată asupra supușilor săi. Este un astfel de articol revoluționar, precursor al marelui Ev Mediu? Trebuie știut totuși că, în această regiune ca și în altele, privilegiile din secolul al XH-lea și al XIII-lea vor tinde mai ales să readucă „regimul seniorial” la orizontul său legalist „inițial” sau teoretic. „Țaranul” *stricto sensu* este omul care poate fi judecat pe loc, în satul lui; el nu reprezintă nici mai mult decît un țaran, nici mai puțin decît un om ce poate fi judecat. La tot pasul sînt menționate abuzuri senioriale - totuși, în vederea îndreptării lor³. Scrisoarea se încheie cu un mesaj adresat regelui Robert: Iată cele ce eu, episcopul Guerin, le-am anunțat (*derationavi*) foarte de curînd. Cei din jurul meu le-au auzit și înțeles toate. În ce mă privește, le voi ține față de toți cîți au jurat acest legămînt acum și-l vor mai jura. Iar asta pînă de Sfîntul Ioan din iunie viitor și încă șase ani, afară doar dacă regele mă... (scurtă lacună). Așa să-mi ajute Dumnezeu și aceste sfînte... (moaște ? sfîrșitul este greu de deslușit)⁴.

Prin jurămîntul lui Guerin, iată-ne ajunși într-o zonă strategică: inima vechii Francii, în plină zonă a palatelor și capitulariilor regelui Carol cel Pleșuv, unde, în zorii secolului al XI-lea, se găsesc încă centrele culturale ale tradiției carolingiene (provincia Reims). Și aceasta într-un moment grav pentru domnia lui Robert cel Pios : cel al confruntării cu Eudes al II-lea pentru comitatele Troyes și Meaux, care se combină cu lupta dintre rege și propriul său fiu, Hugues, uns în 1017, dar încă aflat în căutarea unei emancipări reale. Evenimentele sînt greu de descîlcit, întrucît lipsesc o cronologie exactă și indicații suficiente asupra poziției fiecărui protagonist. Mai curînd decît dezbinat, corpul episcopal este nehotărît, agitat de

Note:

1 • Să fie oare valabil pentru tot anul, sau numai pe durata Postului Mare și a Paștelui, precum articolul privitor la securitatea cavalerului neînarmat (c/. articolul 19 de la Viennne), în a cărui prelungire se situează ? În cel de-al doilea caz, ar fi un preludiu clar la răgazul lui Dumnezeu; cred însă mai curînd că e gîndit să funcționeze permanent.

²- D. Barthelemy, *Les Deux Âges...*, capitolul III.

³- Dificil de obținut integral.

⁴- Ed. C. Pfister, *Etudes...*, p. LXI.

vînturi contrare. Unii episcopi, precum Fulbert de Chartres și Guerin de Beauvais însuși, sînt trași de-o parte și de alta între influența regelui și cea a contelui de Blois. La Reims, regele l-a impus pe Ebles, a cărui ascensiune prea rapidă este criticată de mulți; în schimb, la Orleans a fost ales Odolric, care îi displace regelui. Îl vedem astfel pe Fulbert de Chartres recomandîndu-i regelui Robert să *încheie pacea sa* cu Oudri înainte de a instaura pacea prin conciliu sau încurajîndu-l pe Ebles de Reims și presîndu-l totodată să facă pace „pentru cei sărmani, pe care regii și principii îi împovărează peste poate”¹.

Cît despre „adunarea de pace” ținută la Compiègne pe 1 mai 1023, dosarul ei se limitează la introducerea unei însemnări a episcopului Guerin de Beauvais, a cărei turnură neobișnuită face să se vorbească despre un „original refăcut” : Robert, rege al Franței, strînsese pe marii săi nobili (*proceres*) în palatul său de la Compiègne pentru o pricină anume. Henric, împăratul romanilor, grăbise către el pe episcopul Gerard de Cambrai și pe abatele Richard de la (Saint-Vanne din) Verdun. Se aflau acolo contele de Flandra, Baudouin Barbă-Mîndră, și cu el abatele Leduin de la mănăstirea Saint-Vaast (din Arras), de preacinstită viață și preavrednic de dragostea tuturor oamenilor buni. Spre fericirea mea, eram acolo și eu, Guerin, episcop de Beauvais. într-adevăr, în ciuda nevredniciei mele, aveam să fac cunoștință cu un astfel de om și să intru în legătură de sfîntă însoțire cu el².

Ar fi vorba despre una dintre acele relații cu intens caracter spiritual pe care le leagă începînd cu secolul al VH-lea călugării și clericii cu bisericile lor, între ei sau cu unele familii laice. Asemenea confrerii contribuie substanțial la instaurarea societății creștine în această lume, chiar dacă în cadrul lor rugăciunea pentru cei morți joacă un rol capital. Iată una dintre legăturile sociale pe care schematismul „feudal” al spiritului modern ne-a împiedicat multă vreme să le reperăm în textele carolingiene și postcarolingiene. însemnarea are ca obiect un acord important între Guerin de Beauvais și Leduin de Saint-Vaast și nu menționează reuniunea de la Compiègne decît în treacăt, ca reper inițial.

Note:

1. Fulbert de Chartres, nr. 58 (p. 102).
2. Text citat de J.-F. Lemarignier, „Paix et réformes...” p. 465.

Păcat că nu e decît o însemnare *refăcută*. Alături de Jean-Francois Lemarignier, se cuvine să credem însă în realitatea acestei reuniuni¹. Ea trebuie să pregătească întrevederea regelui Robert cu împăratul Henric al II-lea trei luni mai tîrziu, la Ivois, iar „pricina anume” ar putea foarte bine să semnifice mașinațiile lui Eudes al II-lea vizînd Lorena². Totuși, Lemarignier exagera criza politică și socială a acelor ani și le pune în seamă principilor și abaților un program de pace prea înfocat. Reuniunea de la Compiègne nu reprezintă nici măcar un conciliu ținut în mijlocul relicvelor. Doar tratative și conciliabile. La Compiègne, pe 1 mai 1023, Guerin de Beauvais i-a putut prezenta totuși lui Robert cel Pios textul jurămîntului - de unde dezbateră despre care vorbește o pagină celebră din *Istoria episcopilor de Cambrai*³. Totul începe cu prăbușirea morală a regatului, acel „Nimic nu mai merge” cu care își începe scrisorile sau textele orice episcop din epocă. În general, acesta nu evocă „criza de stat” decît pentru a-i deplînge consecințele asupra sa însuși și a bisericii sale. Biograful lui Gerard, care este apropiat de succesorul lui, Liebert, nu se abate de la regulă; pagina de mai jos provine dintr-o carte în care totul se învîrte în jurul senioriei episcopale. Trebuie totuși să excludem orice preocupare cît de cît cuprinzătoare, orice privire de ansamblu ? Iată faimosul capitol 27 :

în vremea aceea, episcopii Beraud de Soissons și Galeran⁴ de Beauvais vedeau regatul năruindu-se din pricina slăbiciunii regelui și a păcatelor oamenilor. Nu se mai știa bine ce puteri avea fiecare, datinile și orice fel de dreptate erau batjocorite. Ei gîndiră că ar fi de mare ajutor pentru stat dacă s-ar îmbrățișa decretele episcopilor din Burgundia. Din pricina lipsei lor de autoritate, fără îndoială, făcură un înscris care să fie întrebuințat de toți: atît ei, cît și oricare altul se legau prin acest jurămînt să păzească pacea și dreptatea. Episcopii noștri puseră mult suflet în acest plan, iar colegii lor din Galia superioară dădură și ei o mîină de ajutor. Printre alții, îl îmboldiră să jure pe *messire* Gerard, episcopul (de Cambrai). Ci el văzu latura păgubitoare și de neînfruptuit a lucrului, așa că nu consimți. De fapt,

Note:

1. *Ibidem*.
2. Despre care se va vorbi la Ivois (*infra*, p. 544).
3. Despre acest gen de operă : M. Sot, *Gesta episcoporum...*
4. Probabil eroare (*Galeranus*) pentru Guerin (*Garinus*).

le răspunse că era nu atât nepotrivit, cât cu neputință de făcut, căci ar fi însemnat să ceară pentru sine un drept al regelui. În felul acesta, se pierdea din vedere dreapta împărțire a lucrurilor în sfânta Biserică. Într-adevăr, ea este cîrmuită prin înțelegerea dintre rege și preot. Se cuvine unul să se roage, celălalt să se bată. Regele să înăbușe toată răzmerița prin forța, să potolească războaiele, să întindă legăturile pașnice mereu mai departe. Cît despre episcopi, ei îndeamnă regii să lupte cu dîrzenie pentru izbăvirea țării și se roagă pentru biruință. Pînă la urmă, acel decret era primejdios pentru toată lumea, de vreme ce toți aveau de ales între a jura și a cădea sub anatemă. Toți ar fi în păcat într-un fel sau altul într-o asemenea împrejurare. Totuși, episcopii, colegii săi, îi făceau într-ascuns aspre muștrări lui Gerard. Dacă se despartea astfel de păzitorii păcii înseamnă că el însuși nu se număra printre prietenii ei. Acest soi de îmboldire îl mișcă pînă la urmă. Îl sili mai cu seamă rugămintea abaților Leduin și Rotric, așa înéit, călcîndu-și pe inimă, se învoi. Urmarea avea să-i îndreptățească însă temerile. Într-adevăr, puțini fură cei care se păziră de păcatul sperjurului¹.

Textul, faimos, reprezintă pentru ceea ce numim „pacea lui Dumnezeu” o combatere deopotrivă puternică și slabă. Puternică întrucît cele două argumente sînt de neocolit: într-adevăr, episcopii uzurpă funcția regelui și riscă să aibă probleme de care altădată Carol cel Mare, cu puterea lui, îi ferea; lupta lor seculară cu arme spirituale îi face, potrivit expresiei pauline, să contribuie la înmulțirea păcatului: frecvența jurămîntului înmulțește sperjurul. Societatea Evului Mediu foarte timpuriu cerea multe jurăminte de dezvinovățire și, implicit, era bîntuită de sperjur. În secolul al IX-lea, Ludovic cel Pios a încercat să-l împuțineze, impunînd duelul sau ordalia în dauna anumitor jurăminte. Iar acum, iată jurăminte de un tip nou, însoțite de propriul lor cortegiu de sperjururi - fapt de care un bun episcop are tot dreptul să se îngrijoreze. Argumentarea lui Gerard de Cambrai (sau a biografului său, care scrie între 1041 și 1043) nu este însă ireproșabilă. Într-adevăr, ce propune el în locul jurămîntului pentru a reînșănău^i statul ?² Dacă după 888 slăbiciunea regelui este o trăsătură structurală, mai e oare vreme să te raliezi unui principiu rigid ? Trebuie de altfel verificat dacă, în acțiunile lui, Gerard de Cambrai nu uzurpă cumva și el

Note:

1. *Histoire des eviques de Cambrai*, II, 27 (p. 474).
2. *Vezi infra*, p. 520, despre fidelitatea lorenă.

atribuțiile regale și nu-și expune nobilii „poporeni” la sperjur - îi vom trece așadar biografia prin sită. Căci pînă la urmă se reamintește aici (capitolul 27) un mare adevăr, și anume că în Europa apuseană este nevoie de „înțelegerea dintre rege și preot”. Biserica și statul trăiesc în simbioză, fiecare cu propria sferă - dar mai presus de toate cu o sferă de intervenție comună foarte cuprinzătoare. În consecință, granița dintre competențe nu poate fi niciodată foarte precisă.

Pe deasupra, Gerard de Cambrai (sau biograful său) realizează în capitolul 27 un bilanț expeditiv și foarte sever al jurămîntului de pace și de dreptate. Că arma spirituală este primejdioasă și cere o mînuire delicată e un lucru pe care toți episcopii anului o mie îl știu foarte bine. Dar pot oare să se lipsească de ea? Și, ca să punem punct, nu le aduce nici o victorie, nici un avantaj ? Partizanii mutației „anului o mie” se prea grăbesc să creadă că pacea lui Dumnezeu din anii 1020-1030 eșuează, nu-și produce efectul. Asta însă deoarece i-au atribuit o ambiție prea generală, precum aceea de a abolii sau a pune stavilă „feudalității”. De fapt, în felul ei și alături de alte mijloace, „feudalitatea” contribuie la întărirea legii creștine și a senioriei ecleziastice, precum și la potolirea unor războaie.

O dată făcute aceste observații, criticile cambresiene la adresa păcii lui Dumnezeu își pierd un pic din temeii. Episcopul, orașul și biograful său devin pentru noi subiecte ce stîrnesc mirarea și atrag atenția.

2. Un episcop reticent în fața păcii lui Dumnezeu ?

Gerard I de Cambrai acceptă cel puțin o dată - probabil chiar de două ori - pacea lui Dumnezeu în marea și îndoita sa dioceză (Arras, din Franța, fiind anexat în acea perioadă lorenului Cambrai). Ca peste tot, rezultatul e mediocru: reconcilierile sînt provizorii, iar legămintele - puțin respectate. Gerard nu este primul prelat din imperiu care acceptă această formulă, fiindcă arhiepiscopul de Besancon era și el prezent la Verdun-sur-le-Doubs. Să fie el primul episcop care are reticențe ? Nu știm nimic în această privință. Este periculos nu numai să speculăm, asemenea lui Achille Luchaire, asupra „gîndului său ascuns”, dar chiar și să credem că avem de-a face cu pretexte exprimate numai și numai de el și în chip nemijlocit, într-adevăr, originalitatea dosarului cambresian stă în caracterul lui retroactiv. Biografia lui Gerard I este scrisă ulterior: capitolul 27

în anii 1040, pe cînd episcopul era încă în viață, însă, ni se spune, cu mințile puțin slăbite, în vreme ce întregul fragment despre „pacea mincinoasă” și adunarea de la Douai (capitolele de la 52 la 54) constă într-un soi de ciorne, de foi volante adunate și legate de bine, de rău într-o operă căreia erudiția modernă nu a reușit încă să-i distingă bine straturile¹. Singura mare evidență este aceea că biografia lui Gerard I reflectă vederile succesorului său, Liebert (1051-1076), adică ale unei partide imperiale, antiflamande și anti franceze, care nu vrea să refacă pacea lui Dumnezeu după modelul burgund și francez. Împotriva ei sînt prezentate așadar argumentații, care uneori se bat cap în cap². Ne aflăm în mijlocul unor dezbateri între preoți; episcopul de Cambrai nu cedează în fața unei mișcări de masă, ci a insistențelor abatelui de la Saint-Vaast din Arras și a episcopilor colegi cu el din provincia orașului Reims, iar mesajul biografului sau biografilor lui Gerard I se adresează clerului din următoarea generație. Faptul merită să fie luat în serios, însă ca atare. În loc să facă asta, Georges Duby dă de înțeles³ că are loc o dezbaterie aprinsă, în convulsiile mileniului, în inima unei crize sociale și a unei contestații eretice care prea au un aer de Mai '68 în cartea sa din 1978. Înainte de el, vechea școală istorică vedea în formula din Burgundia singura posibilitate de pace într-o lume feudală abandonată cu totul violenței. Ea își avea deci locul pretutindeni în Franța și numai un episcop obișnuit cu Lorena, mult mai puțin tulburată *deoarece era imperială* - ba chiar (cum se zicea de cealaltă parte a Rinului în 1937⁴) *deoarece era germană* -, putea să facă nazuri, să ridice pretenții. În regiunea sa „mai puțin feudală”, imperiul asigura încă destulă ordine și pace, după cît se pare.

În realitate, știm bine - și vom mai verifica - că lumea anului o mie cunoștea diverse forme de pace. Cea a episcopilor care își instaurează jurisdicția asupra mai multor cauze noi și tind să le angajeze tot mai adînc în lume nu este decît una dintre ele. Dacă o partidă imperială nu o acceptă e pentru că ea ar integra Cambrai în mai mare măsură într-o rețea franceză (episcopi din provincia orașului

Note:

1. îmi vine destul de greu să-l urmăresc pe E. Van Mingroot în toată critica lui asupra ediției MGH (Bethmann).
2. *Infra*, pp. 530-539, „pacea mincinoasă” este mai întîi caricaturizată (52), apoi se metamorfozează în adunarea de la Douai (53-54).
3. *Les Trois Ordres...*, pp. 51-53.
4. T. Schieffer, „Ein deutscher Bischof...”.

Reims solidari în a impune respectarea anatemei, eventual o armată de pace al cărei adevărat comandant ar fi un castelan pro-flamand ori contele de Flandra...); de asemenea, pentru că, sporind autonomia unui principat al episcopului ea ar diminua autoritatea imperială. Este deci foarte adevărat că în acest caz imperiul refuză ca atare o realitate franceză, ceea ce nu dovedește însă că ar cunoaște mai puțină violență socială decât Franța.

Prin urmare, nu trebuie să credem *a priori* că afacerea păcii lui Dumnezeu este absolut crucială, că este vorba despre alegerea unui tip de societate. Și nici că dosarul cambresian ar fi complet sau măcar coerent. Există pasaje amuzante în biografia lui Gerard : ea decide să-l ia drept un bun episcop, a cărui linie de conduită Liebert o va urma în general, ignorînd-o totodată complet în mai multe puncte... și cîcă se face elogiul unui venerabil înaintaș, care o zi din două se lăsa dus de nas sau dominat de partea rea a anturajului său! Poate că adevăratul Gerard a citat sau a îngăduit să fie citate în fața lui textele invocate, poate că a rostit sau a îngăduit să fie rostite în fața lui raționamentele conexe, dar ni se transmite oare amintirea tuturor dezbatărilor ? Ce spuneau Guerin de Beauvais și Leduin de Saint-Vaast pentru a obține decizia ? Pe de altă parte, biografia lui Gerard se înverșunează atît de mult împotriva relei-credințe a unui partener feudal, anume castelanul Gautier, încît este echivalentă cu o *Istorisire a înțelegerilor*; de această dată însă, este vorba despre acumularea plîngerilor seniorului, iar nu ale vasalului. Nu avem decretul veritabil, și nici jurămintele păcii lui Dumnezeu decretate și jurate o dată sau de două ori sub episcopatul lui Gerard; biografia evocă încălcările fără să detalieze în adevăratul sens al cuvîntului. Așa încît, aici ca și în alte cazuri, piesele rămîn dispartate. Să ne ferim deci să facem o apreciere categorică. E deja bine că putem culege cîteva informații dintr-un dosar ce rămîne extrem de prețios prin mulțimea perspectivelor neobișnuite pe care ni le oferă.

Intre Flandra și imperiu

Eticheta ottoniană (mantia înstelată, ceremoniile de la Roma și Aix) are prin ce să impresioneze istoricul. La prima vedere, ce deosebire față de Franța! Neputinciosul Robert domnește peste „carliști”, cum se zice la Cambrai, adică peste regatul lui Carol cel Pleșuv,

Note:

1. Biografia citează scrisori de-ale lui Gerard, dar brodează în jurul lor.

deci peste treimea apuseană a lumii carolingiene din secolul al IX-lea; tot restul se află în mîinile germanilor, adică ale unei dinastii de origine saxonă. Robert este limitat la o parte din această treime, cuprinsă între Dijon, Tours și Amiens, unde suportă de altfel concurența mai multor conți; dimpotrivă, între 999 și 1002, Otto al III-lea a cutreierat de la Roma pînă la Aix-la-Chapelle, trecînd prin Polonia (Gniezno). După el, vărul său Henric al II-lea (1002-1024) se mișcă mai puțin repede (nu intră în Roma decît în 1014), însă lasă pretutindeni o anumită impresie de putere.

Termenul „imperiu” are pentru noi o strălucire ce riscă oarecum să ne orbească. Prin el, înțelegem un superstat extins la dimensiunile universului, atotputernic față de supușii săi cărora, le impune pacea și legea printr-o teroare salutară. Dar cît de istoric este un astfel de imperiu ? Cel al Romei se voia ceva de același gen, și adeseori s-a lăudat că și este, însă a cunoscut multe tulburări (în special după secolul al III-lea) și nu a reprezentat un stat administrativ și unificator în sens modern: era mai curînd un stat colector de impozite, manipulînd bunuri și oameni, susținînd în toate regiunile puterea notabilităților și a aristocraților. Chiar culegerea sa de legi (*Codul theodosian* din secolul al V-lea) nu trebuie să dea iluzia retrospectivă a unei aplicări universale și ireproșabile.

Cît despre imperiul lui Carol cel Mare și cel întemeiat de către Ottonieni în 962¹, amîndouă se proclamă „imperii romane” destul de sus și de tare pentru a irita Constantinopolele, însă fără a egala eficiența Romei. Ele sînt înainte de toate regate medievale, desigur, moștenitoare în parte ale statului roman, însă gîndite deopotrivă ca noi Israeluri și limitate ca mijloace: în ciuda cîtorva eforturi în acest sens, în imperiul lui Carol cel Mare nu există un impozit general sau o lege unică. Carol a fost un mare rege în primul rînd în ceea ce privește războiul și justiția, cumulînd mai multe „regate” și impunîndu-le nobililor mai curînd preeminența sa decît o autoritate completă. Cît despre Otto I, ajuns împărat în 962, acesta rămîne cu una sau două trepte mai jos. El nici nu întreprinde vreo mare acțiune războinică mobilizatoare, nici nu promulgă vreo mare legislație novatoare asemenea celor ale lui Carol cel Mare, care încerca măcar să interzică dihoniam (războiul privat). Palatul său este o instituție mai puțin puternică. La scara creștinătății latine, universalismul

Note:

1. Vezi R. Folz, *L'Idee d'empire...* și *La Naissance du Saint Empire...*

ottonian este depășit de regatele occidentale : atît englezul iEthelred, cît și Robert cel Pios fac (sau oferă prilejul) ocazional să se vorbească despre propriile „imperii”, nici unul dintre ei nedepunînd jurămînt de vasalitate față de împăratul de la Aix¹ și Roma. în același timp, acesta din urmă își exagerează simbolurile și marile idei: astfel, Otto al III-lea trece ca un meteor pe cerul înstelat al anului o mie, nelăsînd decît cîteva urme. Vărul și succesorul său, Henric al II-lea (1002-1024), se străduiește, cu mai multă răbdare și eficacitate, să federeze în jurul lui cele trei regate peste care stăpînește: o Germanie sporită prin adăugarea Lorenei, o Italie care nu coboară pînă la Roma și Burgundia, pe care Rodolphe al III-lea i-o servește pe tavă. Totul prin tratative și amenințări, pactele alternînd cu scurte campanii...

Imperiul nu domnește ca unic stăpîn în mințile oamenilor anului o mie. Țăranului îi este mai aproape jugul seniorial pe care-l îndură, nobilului îi stă gîndul mai cu seamă la propria-i onoare, clericul vede în imperiu un regat ca toate celelalte, căruia i se alătură vremelnic o Biserică ce-și va găsi, dacă acesta va dispărea, vreun nou rege ca partener. Așa merge Cetatea lui Dumnezeu, gîndește el alături de sfîntul Augustin, deopotrivă absentă și prezentă și, în același timp, pribeagă în astă lume unde nu poți decît să năzuiești de departe la „pacea lui Dumnezeu” în adevăratul sens al cuvîntului. Totuși, episcopii nu neglijează imperiul, ci acceptă într-o largă măsură să devină instrumentele lui. Istoricii au reconstituit, fără să forțeze prea mult lucrurile, un „sistem al Bisericii imperiale” schițat de Ottonieni și dus la bun sfîrșit de Henric al II-lea². Metoda de a cîrmui a împăraților consta în a se sprijini din plin pe episcopi, acordîndu-le drepturi comitale asupra orașelor în care își aveau reședința (cum se întîmplă la Cambrai în 1007) pentru ca ei să contrabalanseze celelalte forțe - feudale - de pe plan local. Pe acești episcopi, aleși sub influența lor, împărații îi scot din capelele lor regale unde au fost pregătiți în disciplinele „deopotrivă seculare și bisericești” și îi investesc. După care îi cheamă în mod regulat să-i însoțească la războaie de asediu - tocmai pînă în Italia - și la adunări judecătorești (curți de judecată imperiale). Ei le cer să-și

Note:

1 • Anglia nu-l depusese în mod explicit nici față de Carol cel Mare.

2. G. Biührer-Thierry, *Eveques et pouvoir...* și M. Parisse, în *Eveques, moines et empereurs...*, pp. 793-816. Pentru asemănările dintre acest sistem și pacea

lui Dumnezeu, vezi H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, pp. 59 *et passim*.

împletească acțiunea cu a credincioșilor lor laici și mai ales, în cazul lui Gerard de Cambrai, cu a ducilor Godefroi de Lorena (1012-1023) și Gothelon (1023-1046), strămoșul lui Godefroi de Bouillon. Asemenea păcii lui Dumnezeu, sistemul „Bisericii imperiale” nu reprezintă oare tot o confuzie a genurilor? Diferența este că, aici, episcopul se războiește și conduce sub protecția regelui.

Granița de fapt dintre Franța și Lorena¹ nu desparte însă două lumi chiar atât de diferite, cu atât mai mult cu cât în Franța se găsește contele Flandrei, unul dintre principii postcaroliilgieni a căror strălucire nu trebuie să ne fie ascunsă de mitul „anarhiei feudale”.

Începând cu sfârșitul secolului al IX-lea (revoluția feudală), la marginea de miazănoapte a regatului occidental s-a constituit un puternic principat sub conducerea unor conți și marchizi numiți Baudouin sau Arnoul. Adunând comitate și castele sub zidurile cărora se ridică orașe în care înfloresc meșteșugurile, acești principii ilustrează ceea ce poate însemna o edificare, un proces de concentrare la scară regională². Ținutul lor trebuie apărat împotriva normanzilor, împotriva mării. De unde arta și energia cheltuite pentru a înălța castele și a săpa șanțuri de drenaj, ca și pentru a profita de „situația europeană a Flandrei”. Principii s-au folosit cu abilitate de poziția lor de element de legătură, iar neguțatorii de aici sînt deja solid implantați în Londra anului o mie. După o perioadă dificilă, norocul le surîde din nou în vremea lui Baudouin al IV-lea cel Bărbos (988-1035). Acesta cade la înțelegere cu Hugo Capet, care îi permite să recupereze în sud regiunile Artois și Ostrevant (pierdute în cursul generației precedente). În schimb, îl neliniștește pe împărat înaintînd la est de Escaut: așa, de pildă, în 1006 sau 1007 spre Valenciennes, dioceza Cambrai. Este nucleul unei „Flandre imperiale” care se va deplasa și se va consolida mai tîrziu în Alost (1047). Împăratul susține în mod vădit o întreagă serie de „marchizi” și prelați ce înaintează în sens contrar, organizînd un soi de „cordon sanitar”. În inima dispozitivului său stă episcopatul de Cambrai. Întărit cu episcopatul de Arras, acesta se înfățișează ca un vast taluz de apărare la porțile Flandrei. La drept vorbind însă, el apare și ca un spațiu expus acțiunilor flamande, la marginea unei Lorene imperiale destul de dezbinată!

Note:

1. Vezi M. Parisse, *Noblesse et chevalerie...*

2. F.-L. Ganshof, *La Flandre...*

Flamanzii nu figurează în nici una dintre sursele noastre ca un „popor”, ca una dintre etniile anului o mie al căror caracter semicon-vențional l-am văzut deja. Richer de Reims nu-i clasează ca atare, separat de nucleul de „gali”, printre supușii lui Hugo Capet¹. Cu toate acestea, este vorba de una dintre acele regiuni cărora viitorul le va revela caracterul autonomist, de un spațiu în a cărui jumătate nordică nu se vorbește franceza, ci așa-numitul „thiois” (un dialect germanic). *Istoria episcopilor de Cambrai* nu menționează granița lingvistică ce străbate diocesa lui Gerard. Ea se concentrează pe opoziția dintre lorenii, care țin de imperiu, și locuitorii țării lui Carol (cel Pleșuv), privindu-i atât pe regele Robert, cât și pe aliatul său Baudouin al IV-lea cu aceeași suspiciune.

La o privire mai atentă, diocesa Cambrai, prinsă între două regate, apare ca un spațiu al tuturor complexităților². Într-adevăr, aparține provinciei orașului Reims, „carlistă” prin definiție, în timp ce prelatul ei se află sub suzeranitate imperială. Împăratul este cel care, în 1012, îl face pe Gerard episcop de Cambrai, după ce în 1007 îi recunoscuse predecesorului său drepturi comitale. În ce măsură însă îl ține și susține Henric al II-lea pe Gerard de Cambrai, o dată înfăptuită această investiție ? În ce sens poate fi un prelat sentinela imperiului în avanpostul lui extrem-occidental ?

Bucuriile și necazurile episcopilor de Cambrai

Ce-am putea spune despre un „episcop-conte” ? În 1007, un împărat îi poate oare conferi deplina autoritate comitală printr-un simplu decret? Nu, o „seniorie episcopală”, potrivit descrierii pline de finețe a lui Olivier Guyotjeannin³, este mai curînd o poziție-far, o poziție-cheie în sistemul de relații de putere local. Ceea ce ar fi adevărat și pentru un conte laic, senior castelan sau „hiliarh”, dar, pentru un episcop, particularitatea rezidă într-un anumit decalaj față de funcția sa esențială, care este liturgică și religioasă. El nu este niciodată altceva decît un conte pe jumătate, un erzaț de conte, cineva care ar putea înapoia comitatul, cum spune diploma din 1007, un depozitar mai curînd decît un titular. Nu are nici fii legitimi, nici

Note:

1. Vezi *supra*, p. 256.
2. Vezi H. Platelle, „Cambrai et le Cambresis...”.
3. *Episcopus et comes...* și „La seigneurie episcopale...”.

familie, nici viața de care ar avea nevoie pentru a juca jocul „miliției seculare”. Și totuși, el se pune în fruntea unei clientele vasalice, a unui întreg grup aristocratic, cu riscul multor complicații.

După 948, contele laic dispare din Cambrai, zdrobit, se pare, de greutatea episcopului căruia Otto I i-a întărit poziția, apropiindu-l totodată de sine. În anii 970 însă, nefericitul episcop Teddon se lasă înbrobodit. Acest saxon parașutat aici de către Otto nu știe franceza. De aceea, pentru viclenii cavaleri ai ținutului e joacă de copii să-l facă să se creadă amenințat de regele Lothaire sau de Hainaut și să pozeze în apărător ai bisericii cambresiene. În schimb, ei obțin frumoase fiefuri („foloase”). Cel puțin asta e viziunea retrospectivă a celui care a scris *Istoria* de la Cambrai. Teddon avea un apărător sau „majordom”, unul dintre acei protectori instituționali ai Bisericii care, în realitate, se insinuează în senioriile ei pentru a-și instaura propria dominație. Respectivul se numește Jean și s-a certat cu episcopul. Drept urmare, pleacă din Cambrai și, de la Saint-Quentin, hărțuiește târgurile cambresiene. Un cavaler al castelului din Lens îi propune atunci bunului teuton Teddon serviciile fiului său, Gautier: cu alte cuvinte, să-și ia un nou apărător, care să-l apere de cel vechi. Lucrurile merg însă din rău în mai rău. Acest Gautier I le face viața grea episcopilor, e sămânță de tiran - dacă ar fi să dăm crezare *Istoriei* lor. În ciuda cadourilor, acțiunile insidioase nu mai conținesc în mica lume a vasalilor episcopului, lume în care, vizibil, castelanul înfruntă și el serioase inimiții.

Să nu-i plîngem însă prea mult pe episcopii de Cambrai. În jurul anului o mie, dioceza lor este imensă, iar senioria episcopală cuprinde numeroase „domenii” (*viile*) al căror venit nu intră cu totul pe mâinile unor vasali nesățioși. Orașul lor face parte din spațiul economic flamand, în care la început se dezvoltă artizanatul textil. Sprijinit de o serie de conți lorenzi, episcopul Rothard (979-995) distruge castelul de la Vinchy pe care contele de Vermandois îl construia pentru a pustii târgurile cambresiene - act de război drept, pe care biografia sa, scrisă pe vremea lui Gerard, nu îl dezaprobă, în extremitatea de sud-est a ținutului, succesorul său, Herluin, se expune jafurilor întreprinse de „mult vătămătorii cavaleri” pitiți în pădurea de lângă Thierarhe. Pentru a-i combate, el își transformă unul dintre domenii în castel, *Le Cateau Cambresis*. De la reședința sa din Ravenna, împăratul Otto al III-lea îi îngăduie să o facă în 1001, însă diploma sa arată mai cu seamă că este vorba despre

înființarea unui târg. *Istoria* îl citează, dar apoi trece peste diploma din 1007 : banii sunători și la greutatea legiuită prețuiesc mai mult decât un titlu echivoc (cel din 1007).

În aceste condiții, ne dăm seama ce bogății se strâng în reședința episcopilor. La moartea fiecăruia începe însă o perioadă destul de lungă în care postul este vacant. Oricum, nu există femeie sau copii care să salveze ceva la moartea capului de familie. Castelanul și clica lui pun mîna pe tot; este marea sa ocazie de „jaf, principala sursă a importanței vinovății pe care episcopul Gerard i-o impută sau iartă, plin de obidă. 1011 este un an deosebit de agitat, căci castelanul Gautier I, aflat pe patul de moarte, îi cere episcopului Herluin „să-i dea pămîntul ca fief fiului său Gautier; acesta îi va sluji ca vasal, numai să-l moștenească". Herluin se lasă însă rugat. Vrea să se răzbune pentru toate „actele de rea-credință" săvîrșite de Gautier I împotriva „Bisericii și a sărmanilor". Gautier I preferă să reziste decât să se dea bătut; el își angajează toți vasalii în luptă și cere ajutorul contelui de Flandra. Apoi moare, iar fiul său, Gautier al II-lea, îi ia locul în fața unui Herluin care nici el nu mai are mult de trăit... Gautier al II-lea îi face atunci acestui episcop prima dintr-un lung șir de promisiuni - de toate celelalte va avea parte Gerard - care nu vor fi respectate nici una. Seria lor nu ia sfîrșit nici măcar la moartea lui Gautier al II-lea (1041), întrucît ștafeta e preluată de văduva lui. Bătrînul episcop Gerard se va ramoli încet-încet, fără să izbutească să frîngă aroganța acestei familii care este un bun exemplu pentru viața „marilor prepuși" ai senioriei medievale, în permanent conflict cu patronii lor.

Situația găsită de Gerard la Cambrai în 1013 combină deci prestigiul, bogăția și grijile. Încetul cu încetul, în senioria episcopului au pătruns o serie de drepturi comitale, privitoare mai cu seamă la bani, la comerțul orașului. În umbra episcopului, negustorii auți propășesc ; înainte de sfîrșitul secolului al XI-lea vor începe înfruntările dintre o elită de cetățeni (*cives*) și cavalerii din castelele rurale -lupte între „burghezie" și „feudalitate", cum se spune folosindu-se etichete, desigur, comode, însă în parte înșelătoare. Deocamdată, grupul urban dominant se definește ca o cavalerie, o vasalitate a episcopului străbătută sau concurată de alte rețele și clientele, iar uneori dezbinată (aici, castelanul Gautier seamănă o anumită confuzie). Acest grup se prelungește uneori în rîndurile clerului prin intermediul capitulului catedral, senioria episcopală servindu-i drept

paravan. În realitate, episcopul îndeplinește rolul urnii soi de interfață a elitei cambresiene cu „statul” interregional condus de împărat. Simțim foarte limpede că desemnările de episcopi constituie afaceri delicate, împăratul și orașul Cambrai trebuind să acționeze împreună fără ca unul să-l eclipseze pe celălalt. Împăratul poate admite o alegere cambresiană o dată, dar nu mai mult. Cîl despre alegerea imperială, aceasta nu trebuie să se îndrepte spre clerici prea străini, prea „venetici”, precum acei saxoni brutali sau nefericiți - Berenger, Teddon - ale căror întîmplări ne sînt povestite.

Gerard I n-are nimic german în ființa lui - se trage dintr-o familie nobilă cu „sînge amestecat”, de lorenî și „carliști”, și vorbește franceza. Format în preajma împăratului, în capela sa, îi datorează titlul de episcop. Alegerea se face în Saxa., unde se găsește Henric al II-lea atunci cînd se anunță că postul este vacant (februarie 1012). Împăratul îl grăbește pe Gerard înspre Cambrai, dîndu-i alături doi abați și un conte. Pe drum, contele de Hainaut se alătură și el escortei. La Cambrai sînt primiți cu veselie, ni se spune, atîta doar că trebuie să rezolve cît de repede problema, reprezentată de castelanul Gautier, un tiran, un „hrăpăreț” - problemă de care Gerard nu va scăpa niciodată! Împotriva acestuia, el se sprijină mai întîi pe trimișii împăratului și agită amenințarea unei judecăți imperiale, însă fără să obțină un succes hotărîtor. În cursul carierei sale de episcop, povestită în *Istoria episcopilor de Cambrai*, Gerard va reveni în mod regulat în preajma împăratului Henric al II-lea. Pe lîngă asediul orașului Metz, el participă în calitate de „credincios” la sinodul imperial, unde ia poziție¹; în 1022, începe să-l însoțească pe Henric spre Italia, după care obține permisiunea de a pleca, o dată cu o serie de cadouri. Toate acestea îi dau profilul unui episcop imperial. Nu este însă un profil chiar atît de simplu. Gerard refuză să fie consacrat la curtea imperială; lucrul se va întîmpla la Reims, cu alte cuvinte în metropola ecleziastică franceză de care depinde Cambai. Astfel, dă foarte clar de înțeles că nu depinde total de împărat; prin acesta, a intrat într-un colegiu de episcopi din care face parte începînd din acel moment - nu împotriva lui, dar, oricum, fără el. În politica sa obișnuită, adeseori delicată, un episcop „imperial” își joacă propriul joc; el apără, în imperiu sau în afara lui, interesele „enoriașilor” sau, cel puțin, ale partizanilor

Note:

1. El mediază reconcilierea dintre cîțiva înalți nobili și împărat.

săi în cadrul luptelor diocezane. De asemenea, își apără unul ori altul dintre colegi. Nu este un funcționar revocabil și aflat la ordinele împăratului - epoca nu cunoaște așa ceva. În schimb, nici nu beneficiază în permanență de sprijinul imperial, pe care, la nevoie, trebuie să-l caute și să-l obțină. După moartea lui Henric al II-lea, succesiunea îi revine prin alegere lui Conrad al II-lea, care întemeiază dinastia „franconă”. Înainte de „a i se dăru” ca vasal prin omagiul mîinilor, Gerard de Cambrai așteaptă acordul ducelui de Lorena, de care îl legase Henric al II-lea însuși. Mai tîrziu (1039), se va duce la Utrecht și va depune omagiul în fața lui Henric al III-lea, fiu și succesor al lui Conrad. Totuși, există o scrisoare în care îi reproșează că îngăduie în preajma lui „dușmani ai păcii”. Cît despre „scumpii săi colegi”, ceilalți episcopi din provincia orașului Reims, Gerard găsește printre ei și grîu bun, și neghină, și susținere, și adversitate. Aceeasi alternanță de bune și proaste relații cu episcopii din imperiu, cu toate că, în general, spiritul de corp își îndeplinește rolul de liant și de întrajutorare. Toate acestea nu se deosebesc radical de ceea ce se întîmpla în sfera de influență a regelui Robert, la Beauvais sau în alte părți. Probabil că, în Franța, cel mai mult lipsește capela regală, chiar dacă școala de la Reims, unde Robert cel Pios însuși a studiat cu puțin înainte de 987, pe vremea lui Gerbert, joacă într-o anumită perioadă acest rolul de pepinieră de minți luminate și de buni candidați ai regelui. Cu acesta interferează adesea contele Eudes al II-lea, rivalul și totodată credinciosul său, de unde numeroase discordii. Nici politica lorena nu este însă mai simplă, marile familii ale ducatului amestecîndu-se și ele în decidera („alegerile”) episcopilor. În fine, episcopii francezi semi-regali nu beneficiază la fel de des precum colegii lor loreni și germani de drepturi comitale; totuși, cîtiva își dispută, în plan temporal, cetatea cu unii conți (de pildă, la Reims și la Sens), iar uneori aceștia din urmă sînt eclipsați. Este exact situația de la Beauvais. Episcopul Roger, răposat în 1016, i-a lăsat moștenire succesorului său, Guerin, o situație relativ asemănătoare cu cea a lui Gerard de Cambrai. În 1015, Eudes al II-lea de Blois i-a dăruit în deplină proprietate ceea ce deținea deja ca fief: în oraș, impozitul pe baterea monedei, iar în zona agricolă - drepturile comitale asupra unor sate din cîmpie. În același an, un pact și jurăminte de vasalitate au legat de Roger grupul cavalerilor de la Gerberoy. Ca și la Cambrai, există aici ingredientele unei seniorii ce

va fi consacrată mai târziu de o pairie a Franței (secolul al XIII-lea)¹. În aceste condiții, refuzînd pacea lui Dumnezeu, episcopul Gerard de Cambrai s-ar lipsi de ceva.

Spunînd: „Cînd regele bate război, treaba episcopului e doar să se roage” ar însemna să reluăm termenii unei scrisori adresate de Carol cel Mare papei Leon, protejatul său. Misivă care dă de înțeles că papa se află sub tutelă: „Rugați-vă, restul îl facem noi”. Or, o asemenea doctrină a fost mai mult decît depășită. Încă din secolul al IX-lea de către cea inspirată de papa Gelasius, care proslăvește responsabilitatea episcopilor, supunîndu-i pe regi sfaturilor și admonestărilor acestora. Și apoi, există nenumărate variațiuni care, toate, îi conferă episcopului un rol mai însemnat decît formula-șoc preluată de la Carol cel Mare. Aceasta nu reprezintă niciodată maxima acțiunii nici pentru Gerard de Cambrai, nici pentru alți episcopi. Treburile „Bisericii și starului” tind permanent să se suprapună, pînă acolo încît „starea Bisericii” și „starea regatului” sînt expresii aproape interșanjabile. Înainte de toate, statul și Biserica necesită multe alte acțiuni pe lîngă război sau rugăciune : tratative, arbitraje și intrigi, justiție și chiar dezbateri în fața opiniei cavalerești și clericale.

Primul argument împotriva păcii lui Dumnezeu din 1023 pe care biograful lui Gerard i-l atribuie acestuia nu este așadar decît un pretext. El vine dintr-un text foarte vechi, izolat în prefioasa-i referință, vorba aspră a unui Carol cel Mare cu inflexiuni de soldățoi... Este însă o viziune simplistă asupra rolurilor și a împărțirii lor; viața unui episcop din imperiu o contrazice în egală măsură cu cea a unui episcop francez.

Imperiul înseamnă pace ?

Pe de altă parte, în imperiu în general și în dioceza Cambrai în particular, domnește oare o pace de care Gerard să se poată declara satisfăcut, destul de satisfăcut pentru a face pe delicatul în fața sentinței episcopilor din Burgundia ? În Italia, Germania sau Lorena, drepturile imperiale sînt cunoscute și respectate, însă cu multe

Note:

1. Am vrea de altfel să avem elementele care să ne permită să situăm jură-mîntul lui Guerin, pacea lui Dumnezeu instituită de el, în cadrul acestei dezvoltări a senioriei episcopale ; nu cumva constituie acest jurămint un sprijin important, cum se întîmplă la Puy sau în Auvergne?

„răzvrătiri". În provinciile franceze, drepturile lui Robert cel Pios sînt mult mai puțin prezente. Regele este pus în umbră de principi regionali puternici - care, sigur, se luptă între ei, dar, într-o anumită măsură, preiau și rolul său pacificator - precum Guillaume al V-lea de Aquitania. Într-un anumit sens, sistemul de guvernare imperial constă pînă la urmă în a dezbină provinciile, adică ținuturile (*pagi*) sau ducatele (Lorena), pentru a le mai stăpîni puțin. Conților, împăratul le opune episcopi titulari de drepturi comitale; celor din neamul Rainier-Lambert, bunăoară, urmași ai ducelui loren Gislebert, le opune o altă casă ducală (zisă de Ardenne). Tot atîtea discordii care, astfel așîtate, pot degenera în războaie. În 1015, aceste două case se înfruntă în crunta bătălie de la Florennes, aproape la fel de sălbatic ca în anul următor Foulques Nerra d'Anjou și Eudes al II-lea de Blois în lupta de la Pontlevoy. Lorena „se acoperă" cu redate „feudale" în aceeași măsură ca și Franța. Atît Ottonienilor, cît și vărului lor, Henric al II-lea, le place să se revindică de la Carol cel Mare, însă metoda lor - „dezbină și stăpînește" - nu e lipsită de riscuri pentru pace. Politica lui Otto I este cea care provoacă bătălia de la Florennes, asemenea unei bombe cu explozie întîrziată. Deposedați de către acesta de o moștenire părintească, conții Rainier-Lambert seamănă dezordinea pe pămîntul patriei în anii 970 și ridică un castel, de unde „silniciile" asupra bisericilor și a proprietăților lor. Relatările de lupte, construirea de redate și deplîngerea ravagiilor nu sînt mai rare în sursele din Lorena decît în cele din zona stăpînită de Carol¹.

Trebuie doar să adăugăm aceleași nuanțe. Violența moștenitorilor nemulțumiți își are argumentele și țintele ei gata desemnate (printre care și bunurile bisericilor ce au contribuit la in justiția ale cărei victime se simt). Mai presus de orice însă, există aici o cultură a păcii și a pactului, sprijinită pe valori creștine. Biografia lui Gerard o afirmă răsplat: este un mare făcător de pace și, prin aceasta, un „salvator al patriei". El obține eliberarea unui prizonier (capitolul 5), iertarea unui învins (capitolul 9), precum și încheierea unui război interminabil (capitolul 13), lucrînd astfel la scara întregii și întinsei Lorene (de sud și de nord, diferențierea apare abia în 1046). O dată, o face în mod clar pentru a acorda un răgaz partidei ducelui de care ține (capitolul 7), ceea ce nu ne permite însă să-l acuzăm tot timpul

de părtinire. Biograful său răspunde de cel puțin patru ori la acuzația că episcopul nu ar iubi pacea, acuzație pe care „gurile rele i-au adus-o în capitolul 27. în Lorena, aceste medieri sînt de altfel o modalitate tipică de exercitare a atribuțiilor *regale* de către credincioșii regelui. „Să înăbușe toată răzmerița prin forță, să potolească războaiele, să întindă legăturile pașnice mereu mal departe" : iată misiuni regale pe care un episcop din imperiu le îndeplinește tot atît și chiar mai mult decît un episcop „francez" sau la care colaborează din pricina relativei slăbiciuni a împăratului.

Reproșul de „slăbiciune" adus lui Robert cel Pios vine din aceea că, în 1013, pentru a-și consolida situația la Cambrai, unde îl trimitea Henric al II-lea, Gerard a făcut apel la ajutorul regelui Robert și al contelui Eudes împotriva castelanului Gautier al II-lea. A fost dezamăgit însă: în loc să-l silească pe acesta din urmă să se plece, regele l-a îndemnat pe Gerard să-l ierte și să facă pace. Iată ce-i reproșează episcopul: o slăbiciune pe care, de fapt, nici o intervenție imperială nu a venit să o remedieze. Henric avea alte treburi, în special în Italia, unde a pătruns pînă la urmă în 1014, după ce a fost ținut în șah vreme de zece ani de către Ardouin d'Ivree.

Lăsat de unul singur, ce principiu poate îmbrățișa episcopul de Cambrai ? Biograful său se complace în evocarea și idealizarea unui model loren de fidelitate¹.

Loreni și carliștii

Istoricii moderni se descurcă greu cu „națiunile" medievale. Pe vremuri, oamenii secolului al X-lea și al XI-lea erau anexați în mod firesc valorilor celui de-al XIX-lea. Astfel, Adalberon de Laon ar fi fi servit Franța predîndu-1 pe Carol de Lorena - carolingian, deci „neamț" - unui Hugo Capet mai „francez" decît el, dar care cedează totuși imperiului Verdun-sur-Meuse. în 1937, germanul Theodor Schieffer vede în Gerard de Cambrai, imperialul prieten al ordinii și ierarhiei, *ein deutscher Bischof*, un episcop german²... Ceea ce-ar însemna însă să se uite amestecul de dispreț și compasiune de care dă dovadă *Istoria* scrisă pe vremea lui Gerard față de predecesorii lui mai germani din secolul al X-lea. Saxonul Berenger (956-958 sau

Note:

1. Ceva foarte „feudal", în sensul constructiv al termenului.
2. T. Schieffer, „Ein deutscher Bischof...".

mai târziu), de pildă, s-ar fi arătat arogant, materialist („lumesc”) și animat de o asemenea ferocitate, încît „poporul (enoriașilor săi) îl găsea barbar nu doar prin limbă și nație, ci și prin purtări”¹. Nici măcar castelanul francez Gautier al II-lea, acest „cavaler atît de hain” care a bîntuit „în zilele noastre”, nu-l egalează în crime. Într-adevăr, acesta respectă azilul mănăstirii Saint-Gery, renunțînd să-și mai urmărească inamicii, pe cînd Berenger îl nesocotește fără rușine și fără milă - dar plătind cu viața: retras la Koln din cauza unei revolte izbucnite în Cambrai, aude între somn și trezie reproșurile sfîntului Gery, care-l lovește de moarte, cum se și cuvine².

S-o mai spunem încă o dată, Gerard de Cambrai este francofon, de ascendență „lorena și carlistă”, iar imperiul pe care îl slujește nu se identifică cu națiunea germană. Nu există „un imperiu, un popor”... Granița dintre Franța și Lorena este la fel de poroasă ca toate celelalte ; nici vamă, nici pietre de hotar nu o semnalează, iar ea nu creează nici o discontinuitate în relațiile economice și sociale. Ne întrebăm dacă servește și la altceva decît la a fixa locurile de întîlnire dintre regi și dacă această frontieră politică nu este cumva mai puțin importantă decît cea lingvistică, ce străbate Lorena însăși, după care pătrunde în Franța, unde izolează Flandra vorbitoare de flamandă (Gând și Bruges) de cea francofonă (Arras și Saint-Omer). Împotriva naționalismului retrospectiv, cei care aveau douăzeci de ani în 1937 și care, la maturitate, au stabilit o pace definitivă între Germania și Franța merg foarte departe. Le place să spună că popoarele lor sînt urmașe gemene ale lui Carol cel Mare, că 843 nu a retezat brusc legăturile dintre ele și, mai mult, că în zorii secolului al IX-lea nu exista nimic asemănător cu sentimentul național. Epis-copi din Franța și Germania țin sinoade împreună, corespundea între ei, iar Raoul Glaber apreciază faptul că Henric al II-lea și Robert al II-lea și-au împărțit conducerea lumii romane. Toate acestea sînt adevărate, însă nu trebuie să ne ascundă existența, în anul o mie, a prejudecăților etnice și chiar a unei xenofobii mărginite și răutăcioase. Atîta doar că ea emană de la nobilii celor șase sau șapte provincii („regate”) aflate de o parte și de alta (imperiul, respectiv Franța), opunîndu-i pe unii celorlalți în mod ocazional și puțin precis : Raoul Glaber își proiectează asupra „aquitaniilor” homosexualitatea

Note:

1- *Histoire des eveques de Cambrai*, I, 80 (p. 431). 2. *Ibidem*, I, 84 (p. 432).

inconștientă și vorbește chiar de reaua lor credință¹. Celălalt trece așadar drept trădător și pederast. Provincialii lumii creștine sînt duri unii cu alții... Dificultățile întîmpinate în politică își găsesc derularea într-o xenofobie de circumstanță. Așa se întîmplă cu Gerard și grupul său din Cambrai în ceea ce privește Franța. Să privim mai întîi această denumire rară și amuzantă : țara lui Carol, „carliștii” (*Carlenses*). Ea este făurită pur și simplu ca replică la Lorena - Lotharingia, țara lui Lothaire al II-lea (855-869). Lorenii sînt singurii care vorbesc despre carliști, ca în oglindă. Or, la Cambrai, Gerard trebuie să facă față uneltirilor și numeroaselor sperjururi ale castelanului Gautier, de familie „carlistă” (din Lens, lucrul e cunoscut), sprijinit mai pe față, mai pe ascuns de un conte de Flandra apropiat regelui Robert. Moment în care toată lumea bună, inclusiv o serie de clerici din Arras, invocă pacea lui Dumnezeu.

Părtinitoarea biografie a episcopului Gerard vrea să ne dovedească cum că, în 1023, acesta avea dreptate să se teamă de încălcările de jurăminte și de puțină credință a fiilor Franței. Iată formula unui legămint impus de el, după o bucată de vreme, castelanului Gautier. Ca întotdeauna, sînt luate ca punct de sprijin mari norme implicite, considerate cunoscute.

Îți voi fi credincios precum ți-am făgăduit cîtă vreme voi fi omul tău și voi ține din bunurile tale. Voi lăsa obiceiurile car liste. Îți voi arăta toată cinstirea ce o arată seniorilor și episcopilor cavalerii loreni. De-ți voi greși, iar tu ai să mă mustri, despăgubire (*justiția*) îți voi aduce - afară doar dacă mă voi bucura de iertarea ta - așa cum aduc despăgubire seniorilor și episcopilor cavalerii loreni².

În Lorena, oamenii ar fi deci mai franci decît în Franța! De altminteri, refuzul de a-i spune Franciei pe nume, folosirea rară a acestei denumiri n-or fi venind cumva de aici ? Din dorința de a-i tăgădui celuiilalt noblețea sau dreptul său la moștenire cel mai franc ? În anii 860, în fața lui Carol cel Pleșuv se depunea jurămintul de a fi credincios „precum un franc regelui său”. Aici, se elaborează modelul unei fidelități lorene în care se reîncarnează fidelitatea francă. Dar chiar o fi acceptat castelanul Gautier să zică așa ceva ? Textul aduce a reconstituire ulterioară, aproape a glumă, deși piesele cu care se

Note:

1. Raoul Glaber, III, 40 (p. 218).
2. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 40 (p. 481).

învecinează sînt mai „normale” : așa, de pildă, angajamentul luat de cei patru „prieteni” ai lui Gautier al II-lea, „la cererea lui”, de a nu aduce prejudicii episcopului și de a-l ajuta împotriva lui Gautier atunci cînd acesta va greși (capitolul 41). În același timp, prin acel „afară doar dacă...” (*nisi*), indulgența episcopului este prevăzută, deci practic cerută dinainte. Adeseori, societatea feudală îl presează pe episcop să ierte : a „te pune la voia lui” înseamnă a te încredința „milei lui”, ceea ce este echivalent cu a-l obliga. Prin urmare, episcopul Gerard de Cambrai dă dovadă de aceeași slăbiciune ca și regele Robert în Burgundia¹...

Judecînd după poziția lor în *Istorie*, aceste jurăminte și convențiile ce le urmează ar data din toamna lui 1023 sau de la începutul lui 1024 (între întîlnirea de la Ivois și moartea lui Henric al II-lea). Iată succesiunea care îl va ajuta pe cititor să-și dea seama „de cîte ori și-a călcat Gautier jurămîntul” (capitolul 39):

(1) După jurămîntul de a se purta ca un loren și legămîntul celor patru „prieteni”, Gerard îl iartă pe castelanul Gautier, cu condiția ca acesta să-i fie credincios (capitolul 42).

(2) Imediat însă, promisiunea este încălcată. După care urmează o nouă iertare, acordată de Gerard sub presiunea regelui Robert, a episcopului de Noyon, a conților de Flandra și de Vermandois și chiar a lui Eudes al II-lea de Blois : toți carliștii îi sar în ajutor. Noua iertare este acordată însă în condiții mai precise și mai dure; unul dintre fiii lui Gautier este desemnat ca ostatic al episcopului (capitolele 42-43).

(3) Nouă trădare a lui Gautier, adică acțiune armată împotriva episcopului. Mediere a unui conte loren și jurămînt de fidelitate ca în Lorena, după modelul celui dinții. Episcopul este indulgent în ceea ce privește amenzile, însă vrea ca Gautier să înapoieze „bunurile luate săracilor” - ceea ce nu se întîmplă (capitolul 44).

(4) A nu se mai știe cîta trădare a lui Gautier și adunare judecătorească la intervenția contelui carlist Otton de Vermandois. Apelul la practicile feudale („judecata pairilor”) se împletește cu penitența creștină, cum se întîmplă adesea în cazul vasalilor de episcopi - a se vedea Fulbert de Chartres. Otton de Vermandois însuși jură să nu-l ajute, să nu-l sfătuiască și să nu-i dea adăpost lui Gautier dacă acesta îi va face rău episcopului. Un anume Yves își ia și el același angajament. Doisprezece bărbați se declară ostatici. În caz că va apărea vreo problemă, vor trece de partea episcopului (capitolele

45-47).

(5) Vine, în sfârșit (capitolul 48), pactul încheiat la castelul Schelmes în urma unei adunări judecătorești la care, printre alții, au participat episcopul de Tournai și contele de Flandra. Gerard de Cambrai face o relatare a conflictului „în limbă pe jumătate latinească, astfel ca toți să priceapă”. El a trebuit să-l excomunic pe castelanul Gautier pentru vinile-i fără număr. Atunci, Gautier i-a amenințat cu moartea pe cei care l-au lăsat de izbeliște și a săvârșit împreună cu vasalii săi siluiri de biserici prin simplul fapt că a pus piciorul în ele deși se știa afurisit. Ca urmare, Gerard a poruncit încetarea serviciului divin și l-a expulzat pe Gautier din Cambrai. Castelanul a jefuit atunci domeniile rurale ale episcopatului pînă ce contele Baudouin de Flandra l-a condus la Tournai.

Iată deci episoadele ineluctabile ale unei conviețuiri conflictuale, ale unei relații intense și agitate așa cum secolele al X-lea și al XI-lea au cunoscut din plin. La această prezentare a lucrurilor ar putea exista și o replică a lui Gautier: el s-ar apăra, cu siguranță, de „trădare” enumerînd nedreptățile și duplicitățile lui Gerard. Pe de altă parte, excomunicarea și încetarea cultului constituie o formă de violență împotriva lui la care nu trebuie să ne mirăm dacă răspunde prin acțiuni militare. Încă o dată: nu trebuie să judecăm prea pătînitor toate aceste fapte, nici să rămînem cu impresia unei violențe ce ar depăși pragul critic. Dacă sursele noastre inventariază minuțios vinovățiile și argumentele este pentru că are loc o dezbateră judiciară.

Ca și Hugues de Lusignan sau mulți alții, Gautier castelanul nu este nici el un monstru. Nu i se propune oare să devină loren de onoare prin jurămînt? Carliștii nu sînt irecuperabili... Este și unul dintre principiile etnicității medievale : ți-o poți schimba destul de ușor prin opțiuni politice și cu un pic de efort social.

Biograful lui Gerard are și alte lucruri cu care s-ă ne uimească. Dacă lorenii sînt atît de fideli, de ce să te mai temi de răspîndirea sperjurului ? Poate pentru că dioceza lorenă Cambrai este reunită în acest moment cu dioceza carlistă Arras. Unde plutește un miros de sulf. În Arras, sîntem lăsați să întrezărim hidra ereziei...

Religia lui Gerard de Cambrai

în afară de pericolul sperjurului, ce altceva îl mai poate șoca pe Gerard de Cambrai în ambianța religioasă a păcii lui Dumnezeu așa cum o cunoaștem ? Folosirea anatemelor ? Rolul atribuit moaștelor ? în Lorena, răzbunarea divină lovește „răpitori” de bunuri sfinte și „tirani”. De câteva decenii, aceștia își fac simțită prezența - aici, ca de altfel pretutindeni - printr-o „silnicie” care, în bună parte, este menită să stăvilească înaintarea proprietății ecleziastice. La Saint-Ghislain bîntuie briganzii (*raptore*), iar Gerard de Cambrai se plînge contelui de Hainaut, problema ținînd de resortul lui. Acesta din urmă însă, el însuși „brigand”, face pe surdul. Episcopul nostru izbutește totuși să-l captureze pe Aldon, cel mai însemnat dintre briganzi, care pătrunsese în mănăstire „cu prada și armele sale”. îl trimite în temnița episcopului din Utrecht, de unde Aldon iese fâgăduind „să se lepede de prădăciuni și să rămîna credincios Bisericii, dîndu-i toată cinstirea”. Sentința episcopilor lorenzi nu se îndepărtează deloc de cele din Burgundia : episcopii îl obligă pe un cavaler luat separat să jure unul din articolele de la Vierme, Verdun-sur-le-Doubs și Soissons. Acesta își va relua însă brigandajele și va muri¹. Se pune atunci problema pe care o va dezbate în 1031 conciliul de la Limoges : Aldon poate fi totuși îngropat creștinește ? Lucrul s-a și făcut, fără știrea lui Gerard. însă atunci cînd, doi ani mai tîrziu, mormîntul sperjurului este deschis, din el nu mai rămăsese decît o încălțare. Dovadă a „osîndirii necredincioșilor la chinurile Tartarului”, omul s-a mistuit trup și suflet. Soarta cadavrului calcinat, precum odinioară cel al lui Carol Martel, simbolizează moartea spirituală. Un blasfemator frizon, răpus prin dumnezeiască răzbu-nare, este și el deshumat, apoi maltratată de către episcopul din Utrecht, coleg și prieten cu Gerard de Cambrai². Nici o îngropăciune creștinească pentru cei care au murit anatemizați și fără să se pocă-iască: Gerard o repetă într-o scrisoare către arhidiaconii din Liege³, scrisoare ce urmează în *Istorie* imediat după obiecțiile sale față de „sentința din Burgundia”. Tonul este mai dur decît la conciliul din Limoges. Nu se dorește moartea păcătosului, însă există păcate de

Note:

- 1- *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 20 (p. 472).
2. III, 22 (pp. 472-473).
3. III, 28 (pp. 474-477).

moarte și nimeni n-are de ce să întrețină relații prietenești cu cine i-a arătat dușmănie toată viața. Marii păcătoși pîngăresc pămîntul creștin în care odihnesc ceilalți morți. Gerard de Cambrai opune tradiția religioasă, nobilă și severă, „născocirii” ce constă în a ierta prea repede, sub presiunea celor apropiați răposatului.

Important e ca autoritatea episcopală să nu se degradeze, iar legea să fie păstrată. Așadar, potrivit biografului său, Gerard se cramponează de tradiții (sau de ideea pe care și-o face despre ele), îl critică pe colegul său Adalberon de Laon pentru că și-a asociat un succesor¹ printr-un procedeu în parte venal (simoniac) și care ar duce la erezie. Se arată reticent atunci cînd trebuie să închidă ochii asupra consangvinității unei căsătorii ce ar fi folosit totuși păcii în Lorena² -după care cedează în fața colegilor săi, din dragoste de pace și deci la fel cum, în 1023, cedează în privința jurămîntului din Burgundia.

Gerard este cu adevărat un contemporan al lui Raoul Glaber. În el ființează aceleași valori religioase, cu excepția cîtorva nuanțe. Biografia sa evocă adeseori moaștele, prevestirile sau răzbunările Cerului. Lui Gerard îi place să istorisească întîmplări pentru cei din casa sa; textul reține trei dintre ele.

După blasfematorul frizon, iată că vine la rînd omul cu limba arsă - un conte de Vermandois care o folosisese ca să spună răutăți, să se laude și, mai ales, *ca să comită sperjur*. Împărtaşania ce i se aduce pe patul morții îi scurtează agonia, iar un călugăr îi descleştează gura cu un cuțit, arătîndu-le apropiaților săi efectul focului lui Dumnezeu³. Povești destul de macabre, în care Gerard pare să se complacă. Povești menite să înspăimînte... sau să consoleze atunci cînd celălalt scapă prea adesea nepedepsit! Dar dacă Gerard ar avea deplină încredere în valoarea lor pedagogică, dacă s-ar aștepta de fiecare dată la răzbunări divine, s-ar mai teme oare că un jurămînt de pace e ușor de încălcat ? Cea mai bună dintre cele trei povești rămîne aceea a frumosului cavalier care, plecînd la război, a făcut, într-o abație fără împrejmuire, anumite ravagii. Ea datează din septembrie 1015 :

Se dădu atunci o bătălie la Florennes. Contele Lambert fu ucis. Așa luă sfîrșit tirania lui. Dar, de o parte și de alta, nu puțini fură cei

Note:

1. IV, 29-31 (p. 477).

2. III, 10 (p. 469).

3. III, 23 (p. 473) - cu un joc de cuvinte clasic privitor la acest bărb „dedat maliției”, iar nu „miliției” (cavaleriei).

morți. în legătură cu această bătălie, *messire* episcopul istorisea deseori un fapt minunat, vrednic de aducere-aminte. Iată-l. în noaptea dinainte, pe cînd se îndrepta spre locul bătăliei, Lambert săvîrși incest, petrecînd noaptea alături de o călugăriță, la Nivelles. Ci ea îi strecură în paftaua de la gulerul cămășii moaște scumpe ca mulțumită lor, în încăierare, să scape de toată primejdia. Cînd veni vremea, el își trase cămașa de zale peste celălalte veșminte și, după obiceiul războinicilor, pe cap își prinse trainic un coif. Pe dedesubt, avea moaștele puse cu iscusință în paftaua cămășii. Bizuindu-se pe ocrotirea lor, se lupta, iar nu era fier să-l străpungă. Ci așa vru Dumnezeu că, deodată, sfintele moaște ieșiră din veșminte și de sub coif; picară pe o grămadă de pietre, împachetate într-o țesătură albă. Pe dată, puterile contelui se împutînară și el căzu sub lovituri. Totuși, cineva din suita lui văzu cum moaștele se duc de la el; pe cînd ceilalți erau prinși cu omorîrea vrăjmașilor, le piti iute în jambieră. După bătălie, se întoarse acasă, ci grea boală îl prinse la picior; pentru că boala se tot înrăutățea, mărturisi cum găsise sfintele lucruri.

Zvonul ajunsese la urechile contelui Hermann, al cărui vasal era, care ceru cu stăruință să i se aducă moaștele. Ci împăratul i le ceru, iar el trebui să le dea. *Messire* episcopului (Gerard de Cambrai) nu-i venea a crede povestea cu incestul pînă ce episcopul Baudri nu făcu o cercetare la mănăstire. Roșindu-se toată, călugărița își recunoscă pînă la urmă greșeala¹.

Care greșeală : de a fi furat moaștele sau de a fi petrecut noaptea alături de contele Lambert? Fără îndoială, amîndouă. Calificativul de „incest” vizează orice relație sexuală sacrilegă, orice împreunare cu o femeie tabu; el depășește cazurile de căsătorie cosangvină (de o consangvinitate foarte largă), acoperind și adulterul, dar mai ales faptul de a face dragoste cu o călugăriță hărăzită lui Dumnezeu-Tatăl și „mireasă a lui Hristos”. Povestea, pe care Gerard de Cambrai o îndrăgește, o savurează, este ilustrativă pentru credința sa în relicve. Ele servesc drept talisman în timpul luptelor, conform unei tradiții deja destul de vechi. Intriga preferată constă însă în a arăta că, dimpotrivă, dobîndite pe căi nepotrivite, prin furt și desfrîu, relicvele aduc nenorocire. Toate acestea s-ar putea petrece pe meleagurile de 'a Conques sau Hery.

Note:

1- III, 12 (p. 469).

Sau mai degrabă nu, căci Franța din vremea păcii lui Dumnezeu numără foarte puține călugărițe; în țara lui Carol nu auzi vorbindu-se decît despre călugări, vehemenți, neliniștiți și triumfători, în Lorena (ca și în Saxa) supraviețuiește și prosperă o tradiție a abaților de femei nobile¹. Nivelles este un loc cît se poate de select, întemeiat de Gertrude, o strămoașă a lui Carol cel Mare, unde matroane și tinere duc o viață destul de mondenă, deși pioasă, iar cîntarea lor bisericească este, probabil, foarte frumoasă. Se găsesec însă destui reformatori care să denunțe moravurile licențioase din abațiile de femei și să vrea să le înlocuiască pe acestea din urmă cu bărbați. Povestea celei care-l iubea prea mult pe conte pare să le fie de folos.

Asemenea răzburărilor miraculoase, prevestirile relatate în *Istoria episcopilor de Cambrai* sînt sinistre. Ca și la Raoul Glaber, este vorba despre moartea unor principii: coloanele de la Aix-la-Chapelle plîng dinainte moartea lui Henric al II-lea (1024) și nenorocirile care vor urma². O fîntînă ce sîngerează anunță un război³. Se adaugă înfrîngerii și moartea unor păcătoși⁴. Episcopul de Cambrai nu are nimic împotriva marilor adunări de trupuri sfînte; și el convoacă una, la care participă toți enoriașii din diocleză, cu prilejul tîrnosirii mănăstirii Sainte-Marie⁵. Pe aceste meleaguri (la Arras și Cambrai⁶, Metz și Utrecht⁷), moaștele sînt „descoperite” și puse la loc de cînst la fel de des ca în Aquitania lui Ademar de Chabannes. O pace a lui Dumnezeu în stil franțuzesc n-ar duce lipsă aici de ajutoare supranaturale. Episcopul de Cambrai este favorabil unei restaurări a disciplinei monastice. în vremea sa, reforma din Lorena este întruchipată de Richard, abatele mănăstirii Saint-Vanne din Verdun, prezent la reuniunea de la Compiègne, în 1023. Iubitor de rigoare și de strălucire mai curînd decît de ascetism extrem, Richard nu sustrage mănăstirile controlului episcopal, ceea ce-l deosebește în mod avantajos de Odilon

Note:

1. M. Parisse, *Les Nonnes au Moyen Âge*, pp. 206-214.
2. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 36 (p. 480).
3. III, 8 (pp. 468-469).
4. III, 19 (p. 471).
5. III, 49 (pp. 483-484).
6. III, 4 și 58.
7. III, 49 și 56.

de Cluny. Predecesorul lui Gerard l-a chemat deja la Saint-Vaast d'Arras. Această mănăstire trebuia reînălțată, atât material, cât și moral, după turpitudinile abatelui Fulbert, care-și primea aici „prietenele”... în înțelegere cu colegul său din Liege, Gerard de Cambrai îl instalează totodată pe Richard de Saint-Vanne la Lobbes¹. îi mai încredințează și așezămîntul întemeiat la Hautmont, la moartea tatălui său. în sfîrșit, printr-o procedură curentă, o dată Saint-Vaast pusă pe picioare, Richard i-o cedează lui Leduin, care i-a fost recomandat de către Gerard. Puțin după aceea însă, Leduin este unul dintre cei doi care fac presiuni asupra lui în favoarea jurămîn-tului lui Guerin de Beauvais. Iar Richard de Saint-Vanne acționează, fără îndoială, în același sens, el, care mai tîrziu va fi considerat favorabil păcii lui Dumnezeu. Dar Arras este un loc periculos. Ca dovadă, într-o scrisoare către Leduin de Saint-Vaast, Gerard vorbește despre contestatari. în 1029 sau 1030, catedrala din Arras, Sainte-Marie, a fost lovită de fulger și mulți văd aici pedeapsa lui Dumnezeu:

Teama și durerea erau de mult în mine, ci iată-le sporite. Dacă mă privesc, dacă-mi cercetez traiul, nu văd decît amărăciune, prea puțin bine și împietrire în rău. Cît despre lume, după cele ce văd în jur, nu-i rău să nu mă lovească. Văd limpede ce sabie lovește lumea, ce lovituri doboară poporul. Sta scris în sfîntul Petru: „Căci vremea este ca să înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu”².

Sub pana sfîntului Petru³, fraza exprima, într-adevăr, așteptarea unui sfîrșit iminent, așteptare comună primelor generații creștine. în Biserica oficială însă, așa cum se prezintă ea în secolul al IV-lea, nu mai exprimă decît sentimentul difuz de a trăi în ultima „săptămîină” (mare perioadă) a lumii⁴, iar în Evul Mediu timpuriu va deveni un loc comun utilizat pentru a interpreta ca pedepse ale lui Dumnezeu nenorociri, fie-mi îngăduiut să zic așa, cotidiene. încă din această viață, mult înainte de Judecata de Apoi, Dumnezeu lovește. Gerard de Cambrai nu se referă niciodată nici la mileniul Pămîmirii, nici la alte fapte corelate.

Note:

1. III, 18 (p. 470).
2. III, 32 (p. 478).
3. I *Petru* 4, 17.
4. P. Brown, *La Vie de saint Augustin* (ed.fr.), p. 350.

El continuă: „Sta scris și în *Ezechiel*: «începeți cu lăcașul meu»”¹. Această critică adusă sacerdoțului de către un profet al Vechiului Testament întreține chinurile de conștiință ale lui Gerard, fără a-l duce însă la disperare.

Sprijinindu-se pe Leduin de Saint--Vaast și Richard de Saint-Vanne, el reformează moravurile. Moralul episcopului se menține în suficientă măsură pentru ca el să accepte o altă prevestire: două lîni albe au căzut din cer - spune el - în semn de milostivire. Astfel, lovitura lui Dumnezeu este deviată: focul îi va pîrjoli doar pe cei care *critică* sacerdoțul.

Răzbunarea lui Dumnezeu se va abate asupra fiilor sfidării (opusul credinței) (...), asupra celor ce zic despre noi, slujitorii Bisericii: „Ce mai păstori ai poporului! Mai curînd lupi decît adevărați păstori. Se hrănesc din păcatele poporului, primind cîștigurile Bisericii ca plată zilnică. Cînd, de fapt, nici nu se roagă, nici nu predică, nici nu-și dau cea mai mică osteneală. Apoi zic că toate nenorocirile din lume, moartea, boala și foametea vin din vina lăcașului sfînt și încep cu el”².

Iată pericolul referirii la Ezechiel! Acestei argumentații de eretic, de fals creștin, Gerard îi opune tot cuvintele sfîntului Petru³, anume că „dreptul abia se mîntuiește”, și le comentează justificînd penitența : nu, aceasta nu este o simplă exploatare a oamenilor. Nu toată lumea va fi salvată, dar, fără penitență, toată lumea ar pieri. Totuși, episcopul adaugă: „N-aș putea zice însă că nu este mult adevăr în ceea ce defăimările ne pun pe seamă zi de zi”⁴. Să fim deci mai buni, conchide el. Iar voi, călugări, hărăziți rugăciunii (*orantes*), mijlociți pe lîngă Dumnezeu pentru noi, clericii seculari, care „lucrăm în mare”⁵.

Cît despre erezie, nu încape îndoială că ea este prezentă la Arras. Dispunem de *Actele* unui sinod ținut în acest oraș (1025?), unde Gerard înfruntă o „nouă sectă eretică” venită din Italia (?). Secta

Note:

1. *Ezechiel* 9, 6.

2. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 32 (p. 478).

3. I Petru 4, 18.

4. *Histoire des eveques de Cambrai...*, III, 32 (p. 479).

5. Schema celor două ordine ale Bisericii (călugări, *orantes*, și episcopii sau preoții, *laborantes*), construită cu două verbe ce apar în „modelul celor trei ordine”. De această dată însă, jocul înțelesurilor este organizat cu totul altfel!

are mai ales un aer orleanez. Slujirii preoților, ea îi opune o lege (*justiția*), singura în măsură să purifice oamenii. Se refuză botezul, penitența de după mărturisirea de credință, euharistia și cultul tuturor sfinților care nu sînt apostoli sau martiri. Iată ce afirmă ereticii:

De la Stăpînul nostru am primit o lege. Nu este potrivnică nici poruncilor *Evangheliei*, nici celor ale apostolilor, dacă o privim cu luare-aminte. Trebuie să lăsăm lumea, să ne înfrînăm poftele trupești, să trăim din lucrul mîinilor, să nu căutăm gîlceavă nimănui și să fim milostivi cu toată lumea¹.

În plus, nu e nevoie de botez. Cum ar putea niște preoți cu o viață necuvincioasă să aducă mîntuirea? Copilașul nu cere să fie botezat. De altminteri, degeaba te lepezi de păcat la botez, căci el nu întîrzie să se întoarcă în viața ta... Asta, Gerard de Cambrai o știe prea bine, el care trebuie să înfrunte haidamaci de teapa castelanului Gautier, conți „incestuoși” și sperjuri! Episcopul reafirmă totuși că sfințirea vine de la Dumnezeu, nu de la preot, că Iisus a zis să fie lăsați copilașii să vină la el și, în sfîrșit, că botezul este un exorcism eficient, care îi pune pe păcătoși sub ascultarea preoților - ceea ce iarăși e adevărat. Este genul de discurs pe care îl vom întîlni deseori de acum înainte, pe parcursul Evului Mediu clasic sau tîrziu (secolele XI-XV), în fața unor „secte” în rîndul cărora catharii, cum am mai spus², nu reprezintă decît o familie printre altele. „Din zori și pînă-n seară”, episcopul de Cambrai reafirmă puncte de dogmă și de disciplină: tainele, legile căsătoriei, venerarea crucifixului și a imaginilor de sfinți, legitimitatea unei ierarhii sociale...

Ca și Raoul Glaber, Gerard de Cambrai are în minte versetul profetului Osea (4, 9): „dar și poporului i se va întîmpla ca și preotului”. Atunci cînd poporul este muștrat, se cuvine și ca moravurile preoților să fie reformate. Totuși, el a văzut mai bine anumite pericole ale predicării despre flagelurile venite „din pricina păcatelor poporului”. Dacă aceste păcate se datorează într-adevăr preotului, neglijenței sale ori chiar prostului său exemplu, atunci efectul de bumerang este redutabil. Oamenii ar putea dori un creștinism fără preoți. Există chiar, în anumite concilii de pace și mai ales în decretelor lor, un elan reformativ, o voință de acțiune care ar putea duce la

Note:

1- Mansi, 19, col. 425 D. 2. Vezi *supra*, p. 228.

subversiune dacă nimic nu le-ar domoli. O asemenea eventualitate -pură ipoteză teoretică ? - nu-i scapă celui care scrie capitolul 52 din biografia lui Gerard de Cambrai, cu siguranță altul decît autorul capitolului 27. El scrie o variațiune mai amplă și mai tulburătoare împotriva unei păci a lui Dumnezeu. Și o amestecă cu o erezie de un evanghelism radical (nu sînt oare amîndouă idei ca.rliste?).

Pacea mincinoasă

Să fie vorba despre pacea din 1023 ?' Unde anume ne aflăm în anii 1030 ? Capitolul 52 este plasat în toiul evenimentelor din 1036 și 1037, iar cronologia păcilor flamande, pe de altă parte, rămîne dificil de stabilit. „Cel de-al doilea biograf" realizează mai curînd, asemenea lui Raoul Glaber, un fel de sinteză ideal-tipică. Totuși, el vrea să stîrnească spaima și respingerea, nu entuziasmul. Amîn-doi sugerează însă, mai lămurit decît alte surse, că o pace a lui Dumnezeu se vrea a fi ceva puternic. Și pun accentul pe post. N-au decît dispreț pentru rezerve, toate acele „decît dacă" ce smălțuiesc și serbezesc atîtea canoane de concilii și articole de legăminte...

Iată decretul pe care episcopii Franciei l-au dat supușilor să-l păzească. Unul dintre ei încredința că-1 primise de la Cer printr-o epistolă ce porunca să se reîntroneze pacea pe pămînt. O împărtăși și celorlați și porunci oamenilor: (1) nimeni să nu poarte arme ; (2) nici să nu caute a redobîndi ce i s-a luat; (3) nu se cade a te răzbuna, nici a răzbuna pe cei apropiați pentru sîngele vărsat, ci silit vei fi a ierta pe făptași; (4) vinerea se va ajuna cu pîine și apă, iar sîmbăta vor fi oprite și carne, și untură, și acest post va fi de-ajuns pentru vindecarea de toate păcatele, ei înșiși (episcopii) neavînd de dat nici o penitență. La toate acestea, oamenii trebuiau să se prindă cu jură-mînt; cine se împotriva urma să fie scos din rîndurile creștinilor, n-avea să fie vizitat înaintea morții (pentru ultima împărtășanie), nici îngropat (creștinește). Mai dădeau ei numeroase alte porunci cu neputință de ținut, îngreunînd și mai mult povara.

Note:

1. Nu este exclus, deoarece acest capitol ține de ultima parte, mușcătoare, din biografia sa. Intermediat de episcopii Guerin și Beraud, e posibil ca decretul „episcopilor din Burgundia" să fi devenit cel al „episcopilor din Francia". Știm, de asemenea, că toate formulele sînt deopotrivă impuse prin decret ca o lege dorită de Cer și acceptate prin jurămînt. Nu există așadar nici o contradicție majoră cu capitolul 22.

Episcopul nostru se temu de asemenea noutate. El ținea seama de slăbiciunea păcătoșilor, așa că avu ceva de zis la fiecare dintre aceste porunci, sprijinindu-se pe decretul sfinților Părinți¹.

Iată că acum este pus în discuție și programul, nu numai metoda. Decretul suscită o amplă respingere a episcopului Gerard : el apără întreaga ordine a Bisericii și a societății, amenințată de acest decret primejdios. Apoi, înainte de a modera programul, el are la Douai o confruntare cu castelanul Gautier în fața „poporului” adunat pentru „pacea mincinoasă” (capitolul 53), ba chiar și cu contele de Flandra. În cele din urmă, cere să se jure doar „ce poruncește legea creștinească” și reinstituie recursul la penitență în fața episcopului (capitolul 54).

Dar decretul inițial și subversiv pe care Gerard îl modifică în final oare chiar a existat ? Acesta nu seamănă deloc cu jurământul lui Guerin de Beauvais, fiind o prezentare tendențioasă a lucrurilor făcută de un cleric din Cambrai ostil decretului din Francia. În textul său, pacea lui Dumnezeu este mai radicală și mai subversivă decât în toate celelalte texte, inclusiv al lui Raoul Glaber. Trebuie ca oamenii cuminți să se teamă. Acolo unde Raoul Glaber scrie, de pildă, că „ai fi zis” că un glas din Cer vorbea prin episcopi, acest capitol îl acuză fățiș pe unul dintre ei de impostură: respectivul „încredința” că ar avea o scrisoare căzută din Cer.

Ce s-ar mai putea spune ? Până acum am văzut introduceri ale cartelor ce menționau decretul Părinților, o tradiție sau o decizie colegială, după care minunile vechilor sfinți veneau ca pentru a pecetlui aceste decrete. Or, aici, sfinții sînt eclipsați, iar Părinții scurtcircuitați de acea scrisoare de la Cer... Iată-ne purtați prin ea înapoi, înainte de toate dezvoltările istorice ale legii creștine, de toată acomodarea ei la rugozitatea societăților. Dacă aceasta este recunoscută ca atare, se mai discută cumva o scrisoare de la Cer ? Evident că nu. Scrisoarea reprezintă o severă readucere la principii și vrea o pace a lui Dumnezeu fără compromis, fără nici unul dintre acele „decît dacă” sau „afară doar dacă” printre care se strecoară onoarea, senioria și chiar drepturile statului (războiul regelui) sau armata de pace (războiul episcopului). O pace a lui Dumnezeu univocă în locul unei polifonii. O utopie în loc de o politică modestă Și de un acord negociat cu cavaleria.

Note:

1. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 52 (pp. 485-486).

Articolul 1 prescrie așadar o dezarmare generală a acestora din urmă: nimeni să nu poarte arme. Ceea ce înseamnă mai mult decât a permite libera circulație a oamenilor neînarmați, mergându-se pînă la potențiala desființare a clasei cavaleresti.

În aceeași manieră, articolul 2 radicalizează și subminează păcile lui Dumnezeu obișnuite. În cazul lor, după cum știm, se pune doar problema de a nu-ți recupera bunurile pe calea războiului. Calea justiției era acolo pentru ca fiecare să recapete ce i se cuvenea.

Autenticele păci ale lui Dumnezeu interzic răzbunarea în mod explicit. Caricatura realizată la Cambrai este mai îndrăzneță: a se vedea articolul 3. Va trebui să așteptăm pînă în 1054' pentru a putea citi, la Narbonne, o interdicție categorică a omuciderii, *însă* nu fără a trimite la sistemul împăcării in Justiție. În evangheliismul lui radical, articolul 3 merge mai departe și prescrie o iertare gratuită.

Articolul 4 trimite încă un ecou foarte deformat al păcilor lui Dumnezeu ca atare. Anumite concilii prescriu efectiv zile de post și restricție², dar, evident, nici un decret, nici o cronică nu arată că aceasta ar abolii taina pocăinței și, o dată cu ea, misiunea episcopilor sau a preoților. Fără îndoială că cei care jură pacte aquitane de pace o fac într-o perioadă de post și pleacă împăcați cu Dumnezeu, însă nu fără un minim proces penitențial.

Singurul lucru exact în decretul luat ca termen de comparație figurează la sfîrșit, cînd acesta menționează anatema, prin intermediul efectelor ei de excludere, ca amenințare utilizată pentru a le smulge oamenilor jurăminte. Totuși, decretul rămîne tendențios, omițînd să precizeze că, în realitate, familia excomunicaților morți obține întotdeauna iertarea lor și înmormîntarea alături de ceilalți creștini.

Capitolul 52 din *Istoria episcopilor de Cambrai* falsifică deci prezentarea unui decret de pace. Nu reține decretele elementare privind perimetrul inviolabil al bisericilor, siguranța slujitorilor acestora și a protejaților lor. Le caricaturizează în mod intenționat pe celelalte pentru a le face intolerabile pentru un public ecleziastic și intelectual care împărtășește aceleași valori. Această pace folosită

Note:

1. Vezi *infra*, pp. 585-586.
2. În special Raoul Glaber, citat *supra*, pp. 27-28.

ca termen de comparație¹ tinde să anuleze complet cavaleria (interzice purtarea armelor) și clerul (exclue penitențele): exact ce trebuie pentru a-ți ridica în cap elitele! Răspîndește o miasmă de erezie. Aici, ea este prezentată sub focul unei combateri punct cu punct atribuită episcopului Gerard. E vremea să înceapă un mare discurs în favoarea ierarhiilor și a tradițiilor. Gerard de Cambrai etalează un conformism social și o prudență de păstor pe care nu le-ar renega - ce paradox! - nici promotorii obișnuiți ai păcii lui Dumnezeu.

El dovedi că spița oamenilor a fost de la bun început împărțită în trei: unii hărăziți rugăciunii, alții lucrării pămîntului, iar alții războaielor. Și arată cum se cade să se ajute unii pe alții precum stînga se ajută cu dreapta. Minteă celor ce se roagă lasă lumea și se îndreaptă spre Dumnezeu; se cuvine ca războinicii să-i păzească, iar lucrul pămîntului să le dea bucatele trebuincioase trupului. Ci și țărani sînt apropiați de Dumnezeu prin mijlocirea celor ce se roagă și sînt apărați de armele războinicilor. Tot astfel, în sfîrșit, ultimii se hrănesc din venitul pămînturilor lor și se înzestrează din tributurile pe mărfuri; cît despre păcatele săvîrșite cu armele, rugăciunea sfîntă a celor pe care-i apără le face iertate².

Expunerea privitoare la cele trei ordine se regăsește, în același moment și la foarte mică depărtare de aici, în *Poemul închinat regelui Robert* de Adalberon de Laon, adică de un coleg și văr - dar, cu siguranță, nu și prieten - al lui Gerard de Cambrai. Cum bine a subliniat Georges Duby, esențialul este de a stabili că cele trei ordine sînt făcute pentru a se întrajutora, de a masca astfel faptul că, în realitate, oamenii de rugăciune și de arme au „funcții” mai mulțumitoare, mai bine retribuite. Și le-au rezervat. Dar nu cumva au exclus cu violență celelalte categorii de la funcțiile respective mai curînd decît au acceptat să și le asume din devotament? Ca orice schematism, și acesta sacrifică mult din complexitatea socială, fiind totuși activ, eficient, util în perpetuarea inegalităților și a puterilor senioriale.

Note:

1- *Istoria*, scrisă mai tîrziu, n-o fi luat cumva în colimator mai curînd răgazul lui Dumnezeu (decretul *Mult iubiți frați* - *infra*, pp. 631-632)? Ar fi o caricatură grosolană în plus, atît de multe rămîn instituțiile clericale și zilele în care se pot purta arme.

2- *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 52 (p. 485).

Mai puțin convingător este comentariul lui Duby atunci cînd acesta ia schematismul despre care vorbim drept o adevărată noutate a „anului o mie”. În realitate, el poate fi găsit încă din secolul al IX-lea la Saint-Bertin (nu departe de Cambrai) sau Auxerre, adică în centre ale „gîndirii carolingiene” care cunoaște, în epoca lui Adalberon și a lui Gerard, un nou avînt și unele remanieri. Pe de altă parte, este cumva o schemă pe care pacea lui Dumnezeu, în general, o repune în discuție? Nu, dacă exceptăm decretul-reper pe care tocmai l-am citit.

Gerard de Cambrai și biograful său pornesc să-l combată punct cu punct. Împotriva primului articol, ei afirmă că există și războaie drepte. Mînuirea armelor nu este o greșeală în sine. Vechiul Testament cîntă luptele unui Avraam, Iosua sau David, pe care toate cărțile anului o mie îi transformă în arhetipuri cavalierești: aceștia au luat armele „la chemarea Domnului”. Iar în vremea harului, adică a creștinismului, „preoții încing regii cu spada” - într-adevăr, ceremonia de ungere a regelui cuprinde o învestire (încredințare a spadei).

Evanghelistul îi atribuie lui Hristos cuvintele : „de la cel care ia lucrurile tale nu cere înapoi” (*Luca* 6, 30). Să te lași furat și lovit, să înduri nedreptatea mai curînd decît să te împotrivești, cum cere cel de-al doilea articol, înseamnă tocmai radicalismul moral al *Evangheliilor*. Dar cum să prescrii așa ceva unei întregi societăți și mai ales neguțătorilor, tot atît de preocupați să circule încolo și încioace în siguranță sub protecția conciliilor pe cît sînt să-și recupereze împrumuturile ? Gerard de Cambrai adaugă atunci un comentariu la *Evangheliile*: în principiu, nu trebuie să-ți ceri bunul înapoi, dar poți și trebuie să ceri cele ce-ți sînt de trebuință. În treacăt fie spus, tocmai prin astfel de nuanțe va îngădui dreptul clasic al Bisericii (secolul al XII-lea) anumite forme de împrumut cu dobîndă, în pofida unei condamnări de principiu.

În consecință, potrivit lui Gerard de Cambrai și biografului său, te poți plînge în justiție. Cel de-al treilea articol al decretului-reper („nu se cade a te răzbuna”) necesită deci o amendare : să se accepte împăcărilor juridice. În fine, postul (articolul 4) nu este prezentat în tradiția apostolică și papală sau în dreptul canonic ca o penitență suficientă. Promotorii adevăratelor păci ale lui Dumnezeu nu au susținut niciodată contrariul.

Mai rămîne ultimul punct: Gerard de Cambrai nu vrea să fie excomunicați cei care refuză să jure, pentru că se teme ca jurămîntul

să nu ducă la răspîndirea sperjurului. El pledează în favoarea celor ce se pocăiesc pe patul de moarte. Așadar, acum¹ mai lasă din neînduplecarea față de blasfematorul frizon... Episcopii din Limoges, cei cu decretul răgazului (*Mult iubiți frați...*) ce va intra în vigoare în scurtă vreme în Flandra², merg în realitate exact pe aceeași linie ca și el. Hotărît lucru, i-ar ține isonul aproape de la un capăt la altul al discursului!

Acestui eventual „al doilea biograf” al lui Gerard, pacea lui Dumnezeu îi amintește însă un pic prea mult de conjurațiile sau gildele pe care tradiția carolingiană le combate și chiar le interzice. Orașele de la hotarele Flandrei sînt avute și populate, iar cavaleria nu-și păstrează superioritatea asupra mulțimilor sau a neguțătorilor la fel de lesne precum în satele din Limousin și în cine știe ce colț pierdut din Rouergue ori Gevaudan... Aici, viitoarele convulsii ale comunei urbane se anunță probabil destul de clar.

Să nu deducem deci din acest text polemic ce deformează lucrurile realitatea istorică a unei păci a lui Dumnezeu care ar însemna o subversiune socială. Căci pacea lui Dumnezeu nu înseamnă niciodată „mesajul *Evangeliei*” în forma lui pură și dură, nici Fericirile luate toate o dată, și nu pe ocolite³. Ea este mai degrabă o tehnică de reconciliere socială și de restabilire a legăturilor dintre cele trei ordine și episcop sau conte : una dintre mișcările reformatoare prin care tensiunile sociale sînt potolite, iar ierarhiile consolidate. Sub această formă, Gerard de Cambrai va putea să o accepte imediat.

între timp, decretul cu iz de erezie se va fi volatilizat!

Tratativele de la Douai

Pentru a exploata adevărata bogăție a capitolelor 53 și 54, trebuie să ne eliberăm de interpretările moderne prea „populiste”. Expus la anumite presiuni din partea unui „popor” pe care îl potolește lingușindu-l, episcopul negociază un pact de pace de tip normal. Or, în general, acest popor se compune din laici și, în primul rînd, neîndoielnic, din elitele societății cambresiene, partizanii episcopului și cei ai castelanului, reuniți la Douai sub egida contelui de Flandra:

Note:

1 • Făcîndu-se adică purtătorul de cuvînt al altui autor decît cel al capitolului 27?

2. Vezi *infra*, pp. 631-632. 3- Cum procedează Dudon de Saint-Quentin: *supra*, p. 285.

Iar acolo, în fața poporului adunat și a glasurilor ce se ridicau în sprijinul păcii mincinoase, el răspunse la timp ce aflase de la Cel ce rămîne Același ieri, azi și mâine. Gautier le spusese la toți, și celor dinăuntru, și celor rămași afară, că episcopul nu voia să încuviințeze pacea. Nu era fiu al păcii, nu căuta decât să se dedea în deplină libertate meșteșugului său de a țese intrigi. El propunea să se țină primele două decrete : (1) nimeni să nu poarte arme; (2) nici să nu ceară îndărtat bunul luat. Asta pentru că-și petrecuse viața în prădăciuni și omoruri, iar acum voia să astupe gura victimelor. De altminteri, o dată ce nimeni n-ar mai fi purtat arme, și-ar fi putut duce mai departe nelegiuirile obișnuite.

Episcopul auzi totul. Și dădu în vileag în fața poporului potolit aceste vicleșuguri. El însuși nu avea nimic împotriva păcii, îi dăduse în numeroase rînduri ce i se cuvenea (despăgubiri), așa încît poporul să poată sta liniștit. Mulțimea nu mai conținea binecuvîntîndu-l. Vedea bine acum că episcopul căutase cu adevărat pacea tuturor, la nevoie chiar cu prețul pierderilor din propriu-i avut. Într-adevăr, de aceea îi iertase atîtea castelanului¹.

Această pagină stă alături de cele mai importante din toate dosarele păcilor lui Dumnezeu. Este singura care ne spune ceva, negru pe alb, despre dezbaterile în cadrul reuniunilor (concilii sau adunări pregătitoare) de pace între un episcop (Gerard), un principe (Baudouin), un cavaler de primă mărime (Gautier) și facțiunile fiecăruia din rîndurile „poporului”. Cine cere însă jurămîntul de pace? Surpriză, acesta este cavalerul, care vede aici un prilej de a scăpa ieftin fiind amnistiat, atît din punct de vedere religios, cit și civil. Anatema în caz de sperjur? Desigur, nu lipsește nici ea, dar este atît de intrată în rutină, încît nici măcar nu e băgată în seamă. Nu trebuie să credem că episcopii n-ar cere niciodată ei înșiși jurămîntul de pace ; la urma urmelor, Gerard, așa cum apare el în istorie, îl dorea. Oricum, critica retrospectivă ne dezvăluie un pericol real, un derapaj ce poate afecta pacea lui Dumnezeu : într-un jubileu ca acela zugrăvit de Raoul Glaber, puternicii care au ocupat terenul își văd avantajele consfințite. Sînt spălați de păcate. Și dacă ar exista o derivă mai frecventă decît contestarea „antifeudali” ? în mîinile lui Gautier, pacea radicală suferă o deviere foarte aparte !

Note:

1. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 53 (p. 486).

Alt indiciu prețios : pacea privește cu adevărat doar răzbunările, războaiele cele mai private. Ea țintește să-i demilitarizeze pe cei mici și mijlocii, iar nu marile personaje investite, asemenea castelanului Gautier, cu o funcție publică în serviciul episcopului.

Dezbateră dîntre castelanul Gautier și episcopul Gerard, eforturile lor de a convinge publicul evocă, neîndoielnic, *Istorisirea înțelegerilor* din Poitou. Hugues de Lusignan iubește pacea și - pînă la un anumit punct - iartă ofensele. La rîndul lui, Gerard de Cambrai lasă de la el în ceea ce privește depăgubirile, pentru a-și dovedi buna-credință, și asta îl salvează. Din nefericire, e imposibil să aflăm exact ce grupuri sociale sînt prezente, dacă dezbateră se desfășoară sau nu pe fondul unor tensiuni precomunale între vasali și „cetățeni”... Căci este vorba despre o dezbateră cu ușile închise între notabili, fiind semnalată o demarcație - care ne amintește de Rodez¹ - între cei dinăuntru și cei rămași afară. Pe de altă parte, descoperim existența unor *preliminarii* ale reuniunii de pace, însă tratativele asupra principiului și termenilor jurămîntului nu au loc în prezența relicvelor.

Potrivit biografului, cei care insistă pe lîngă episcop sînt laici -totuși, în frunte cu principele acelor meleaguri. Dar nu cumva ceea ce urmărește el este să descalifice formula franceză, dînd de înțeles că ea nu are partizani în rîndurile clerului ?

Pe urmă, contele Baudouin de Flandra îl îndemnă pe episcop să facă hatîrul poporului și să consfințească jurămîntul de pace. Ci el rămî-neă hotărît la părerea lui cea dreaptă. Nu voia să consfințească nimic ce nu se găsea în *Lege* și în *Evanghelie*. Ci, obosind, se lăsă înduplecat. Fură duse dar sumedenie de trupuri sfînte la hotarele ținuturilor Cambresis și Artois și o mulțime uriașă dădu fuga într-acolo. Iar nici așa Gautier nu se dădea bătut. Umbla încolo și-ncoace, intra, ieșea și murmură că episcopul se împotrivește păcii. Poporul era dar mai-mai să ridice mîna asupra lui. Gerard nu se neliniștea. Luă cuvîntul spre a respinge toate aceste insinuări².

Iată un „popor” uimitor de sensibil la demagogia unui „feudal” ! Și extrem de oscilant... A cîrmui, în aceste vremuri, înseamnă a fi expus - chiar dacă ești rege sau prelat - la presiuni din partea „poporului”, și mai înseamnă să știi să-Note:

1 manipulezi, să înveți

1. Vezi *supra*, p. 368.

2. *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 54 (pp. 486-487).

să-i vorbești. Gerard de Cambrai liniștește deci oamenii printr-o precizare: se negociază. El obține de la fiecare promisiunea de a păstra ceea ce prevede legea creștină. În același timp, reafirmă că se va putea recurge la penitență. Pacea este încheiată, spre bucuria tuturor. Dar, curînd și fără prea mare surprindere, vom afla că Gautier castelanul nu și-a respectat angajamentele. Biografului îi mai rămîne să invoce un ultim argument: decretul păcii lui Dumnezeu ar însemna o adăugire ilegală la creștinism, interzisă prin definiție. Îl face pe Gerard să spună că trebuie să se rămînă la Biblie, cu cele două Testamente ale ei, Vechi (*Legea*) și Nou (*Evangelia*)? Totuși, nici unul dintre prelații anului o mie, episcopi și abați, nu afirmă așa ceva. Cu toții recunosc autoritatea imprescriptibilă a dreptului canonic, rod al decretelor conciliare (canoanelor) începînd cu secolul al III-lea, transmis mai departe și încărcat cu capitularii de „renașterea carolingiană”. Doar că, asemenea tuturor codurilor (de pildă, regula sfîntului Benedict), mai are nevoie de adaptări și completări. Severul abate Abbon de Fleury admite amendări ale canoanelor atunci și acolo unde lucrul se dovedește util și cinstit, cel puțin în privința alegerii care trebuie făcută adesea între canoane contradictorii. Dreptul se compune deopotrivă din legea scrisă și din cutume, stabilite prin acordul tuturor și verificate în timp¹. Jurămintele din Burguadia reprezintă o adaptare a legii creștine a cărei relevanță este pe cale de a fi pusă la încercare (sau discutată) pe teritoriul Galiilor.

De altfel, părăsim acest text liniștiți: nu este vorba despre o pace subversivă cerută de „popor” și consfințită prin jurămint datorită lui Gerard. Acesta i-a reafirmat conformitatea cu dreapta credință în ceea ce privea penitența, iar patronajul contelui de Flandra îi garantează conformismul social. Cu un haidamac precum Gautier, pentru care toată lumea se străduiește să obțină indulgența episcopului, cavaleria din nord mai are încă zile frumoase de trăit! E adevărat că pe vremea lui Liebert nu mai există jurămint în stil franțuzesc ; și totuși, ni se spune mai departe, acesta a instaurat o pace bună între 1051 și 1076. A găsit orașul „pustiit” de războaie și l-a lăsat „populat, opulent”²... Bilanț poate un pic exagerat, căci cele cîteva noi răfuiele pe care le-a avut cu castelanii l-au făcut și pe Liebert să întrețină

Note:

1. Abbon de Fleury, VIII și IX : *PL* 139, col. 481-482.
2. *MGH SS VII*, p. 497.

relații cu contele de Flandra. în plus, a văzut acesta germeii tulburărilor comunale care, imediat după el¹, îi vor opune pe „orășeni” „cavalerilor” ? Ancorat de imperiu, Cambresis trăiește în consecință toate tresăririle provocate de cearta investițiilor... după care devine o anexă a Flandrei. Meritau oare toate acestea o atît de virulentă defăimare a păcii în stil franțuzesc ?

Părăsim însă Cambrai ducînd o mică pradă de istorici. Examinat fără prejudecăți, acest dosar atipic ne îngăduie să zărim, în cadrul unei păci a lui Dumnezeu, atitudini, paradoxal, *prea indulgente* față de profanatori, dușmani ai bisericilor. Biograful lui Gerard ni-l arată mai puțin indiferent față de sperjur, mai puțin dispus să decreteze amnistia și să ridice anatema decît episcopii reuniți la Limoges în 1031. Pe de altă parte, același biograf scoate la iveală destul de clar, în spatele episcopului și alături de el, facțiuni clericale și „populare” (cavaleresti, poate și de neam mai prost) potrivnice sau favorabile formulei de pace a lui Dumnezeu, după cum aceasta le servește sau nu strategiile. Nu înseamnă ea înainte de toate - și la fel ca orice formulă de pace „feudală” - o remaniere a rețelelor și pozițiilor din sistemul politic ?

3. Regii trec printr-o pasă proastă

Pînă la urmă, în 1023, „pacea lui Dumnezeu” s-a răspîndit în Francia, fără însă ca am ploarea ei să poată fi măsurată exact și fără a se ști măcar dacă regele Robert a ajutat-o, dacă s-a sprijinit pe ea. în aceste condiții, cum să facem comentarii în legătură cu impactul concret al păcii ?

Cît despre istoricii din ultima vreme, aceștia au răspîndit în regiunea regală modelul crizei feudale, folosind claie peste grămadă, la fel ca și în alte părți, diverse date și momente, „dovedind”, de pildă, prin indicii culese în jurul anului 1033, atît necesitatea, cît și eșecul măsurilor din 1023... Jan Dhondt și Jean-Francois Lemarignier insistă asupra pazei extrem de proaste pe care o reprezintă pentru Capetieni cei douăzeci de ani dintre 1023 și 1043. Ar fi, într-un anumit fel, anul o mie al dinastiei: avem impresia că se va duce la

Note:

1. H. Platelle, „Le mouvement communal...”.

fund, o vedem abia trăgându-și sufletul în 1033 și totuși, ea continuă să plutească, să se țină la suprafață în furtuna feudală...

Să-l urmărim pe Robert cel Pios în ultima perioadă a vieții, apoi primii pași ai fiului său, Henric I. Pentru început, regele Carol se înfățișează cu mare pompă la hotarul de răsărit al regatului său.

întîlnirea la vîrf (Ivois, august 1023)

în anul o mie, puterea imperială este mai sacralizată ca niciodată. Otto al III-lea și Henric al II-lea își pun mantie înstelată, precum marele preot al evreilor, și îi vedem însuflețiți de un mare zel pus în slujba creștinismului, în special pentru a-i restabili rigoarea legilor și a-i asigura expansiunea spre estul și nordul continentului. Asta îi preocupă cel mai mult, iar nu instaurarea unui stat ce s-ar defini prin monopolul asupra violenței legitime - fără să negăm totuși dorința lor de ordine și de pace, pe care o împărtășesc cu regele Robert și cu toți creștinii.

în materie de strălucire, Robert cel Pios rămîne oare mai prejos ? E interesant să comparăm în această privință mărturiile *Istoriei* cambresiene și ale lui Raoul Glaber, legate de întîlnirea sa cu Henric al II-lea din vara anului 1023. Ea a avut un precedent în 1006. La acea dată, Henric al II-lea nu era încă împărat, ci doar rege, ca și Robert. S-au sfătuit, cu prea puțin efect de altfel, să oprească împreună o înaintare a flamanzilor spre Valenciennes¹. La scurtă vreme după aceea, Henric pleacă singur în campanie și ocupă orașul Gând, pe care-l înapoiază contelui Baudouin de Flandra, primind în schimb Valenciennes. Totuși, mai tîrziu trece prin niște momente dificile și, „spre a avea sprijinul lui Baudouin, îi dădu ca fief castelul de la Valenciennes”².

Toate acestea seamănă pînă în cele mai mici detalii cu victoriile regelui Robert asupra lui Otte-Guillaume și a lui Landri de Nevers.

Istoria episcopilor de Cambrai îl introduce în scenă pe Henric al II-lea doar ca pe un sprijin de departe al lui Gerard, mai puțin prezent decît credinciosul său, ducele Godefroi de Lorena. Ea povestește totuși mai pe larg ultima vară a împăratului (1023).

în iulie are loc la Aix-la-Chapelle un sinod în care se tratează probleme bisericești și seculare. între cei doi episcopi izbucnește o

Note:

1. *Histoire des eVeques de Cambrai*, I, 114.

2. I, 115.

altercație, pe care nici Henric al II-lea, nici Gerard de Cambrai nu reușesc să o aplaneze¹. Apoi, împăratul pornește spre apus:

Plecat din Aix, împăratul se îndreaptă cu cei mai însemnați palatini spre Ivois, un prea frumos domeniu făcut faimos de nașterea sfântului Gery. Acolo era plănuită întâlnirea cu regele Robert, dar tot acolo avea a ține sfat și despre starea imperiului, vorbind mai mult despre cele duhovnicești decât despre treburile astei lumi. Printr-o înțeleaptă rînduială, el venea să prăznuiască vesela sărbătoare a sfântului Gery, care pică pe 3 ale idelor lui august, chiar pe locurile unde se născuse sfântul. Pe cît de mare, pe atît de smerit, hotărî să meargă în întîmpînia regelui Robert pînă la Mouzon, de sfîntul Laurent (11 august); acest rege venind la el, îl primi cu cele mai mari onoruri a doua zi după sfîntul Gery. Asemenea întîlnire, asemenea întrunire sărbătorească, au cine sînt eu să le zugrăvesc ? Erau acolo duci și cîrmuitori peste felurite neamuri, și era mare îmbulzeală de oameni mari și vestiți, episcopi ori abați. Mulți veniseră să-l vadă pe vestitul împărat în toată măreția lui. Se încheie o desăvîrșită înțelegere de pace și dreptate și se legă din nou prieteșug. Se vorbi cu cea mai mare luare-aminte despre pacea sfîntei Biserici a lui Dumnezeu și despre mijlocul de a însănătoși creștinătatea, unde atîtea lucruri nu mergeau cum trebuie. Drept aceea, căutară împreună unde să întîlnească pe seniorul apostolic (papa) în tovărășia episcopilor de o parte și de alta a Alpilor și căzură la înțelegere că cel mai nimerit ar fi fost la Pavia².

Acest summit al celor doi regi, cărora Raoul Glaber le recunoaște un fel de condominiu asupra Occidentului, este plin de atenții protocolare. Norma cere ca întîlnirile să aibă loc pe fluviile ce formează granița, iar cum Robert trece Meusa la Mouzon și pătrunde cîteva leghe pe teritoriul imperiului, pînă la Ivois, se cuvine ca Henric să-i iasă în întîmpinare. Altfel, Robert ar avea aerul că vine să-i jure supunere. Umilînță necesară deci, aceea a lui Henric al II-lea. După Raoul Glaber³, care ignoră detaliile întrevederii, mulți erau deja indignați că Robert traversase fluviul, umilindu-se ca și cum ar fi mers să ajute un alt rege asemenea unui „credincios”. Nu se puteau întîlni în mijlocul Meusei, pe o corabie? Da de unde, reia Raoul, tocmai în această umilînță stă adevărata măreție a regelui Robert!

Note:

1. III, 35 și 36.
2. III, 37.
3. Raoul Glaber, III, 8 (p. 156).

La o lectură rapidă, pagina de mai sus ar putea sugera următoarea reflecție amuzată : „Ia te uită, cuplul franco-german a apărut deja și plănuiește să ralieze la concepțiile lui întreaga Europă! ". încă o dată însă: națiunile moderne nu existau. Aici este vorba despre regate moleculare și despre suverani care planează oarecum deasupra principatelor regionale. Politica religioasă reprezintă probabil singura lor șansă de a interveni în mod serios în propriile provincii și are totodată marele merit de a-i plasa pe poziția de parteneri ai papei, deci la același nivel supranațional ca și el. De altfel, Henric va merge singur la Pavia¹ și va muri la scurtă vreme după aceea.

Totuși, este izbitor că în această perioadă episcopii francezi se implică mult în treburile „lumii" (printre care și pacea lui Dumnezeu), în timp ce regele lor își întâlnește principalul partener european pentru a discuta despre reforma Bisericii. Despre ea se vorbește la Ivois, și nu despre mijloacele de a stăvili dislocarea teritorială și intensificarea violențelor de la 1020, pe care istoricii le-au exagerat copios pe la... 1050! Recent, acest deceniu a fost dramatizat pînă acolo încît s-a crezut că Robert și Henric se puneau de acord pentru a face față crizei ordinii publice. Or, ei nu se îngrijorează decît de abuzurile înaltului cler. Nu promulgă nici un decret de pace, nu profită de mulțimea prelaților și de sfințenia zilei pentru a pune să fie întărit prin jurămint sub amenințarea anatemei. Căci cîteva redute și dihonii în plus îi fac pe șerbi să sufere, iar pe călugări să bombăne, dar, pînă la urmă, nu înseamnă sfîrșitul lumii! E mai curînd vremea controverselor legate de preziceri.

O dată încheiată întîlnirea de la Pavia, Henric și Robert ajung la întrecerea în dărnicie:

După aceea, trebuiră să se despartă. Cum aş putea da fie și o idee despre darurile ce-și făcură unul altuia împăratul și regele, despre numărul și prețul lor? Așijderea, despre cele ce aduseră arhiepiscopul de Colonia, *messire* Gerard episcopul și ducele Godefroi ? Regele voia să dăruiască pe împărat, îi aduse toate darurile ce-i stăteau în putință. împăratul mulțumi, dar le lăsă toate, căci el era cel mai bogat. Nu păstră decît un dinte al sfințului martir Vincent, spre a nu părea neprietenos. Cît despre el, socoti că trebuia să dăruiască nu doar pe rege, ci și pe toți episcopii, abații și marii nobili. Nu lăsă

Note:

1. Nu știm ce anume l-a împiedicat pe Robert să i se alăture sau ce pretext a invocat acesta.

aproape pe nici unul să plece fără vreun dar scump. Veniseră să-l vadă pe împărat în mărirea lui, îl văzuseră și-l admiraseră, iar acum aduceau mărturie că ceea ce văzuseră întrecia faima lui¹.

În concluzie, imperiul înseamnă praf în ochi, venalitate a elogiilor ! Oricum, oamenii anului o mie cunoșteau la fel de bine ca și noi importanța „imaginii de marcă” a unei personalități și a instituției întruchipate de ea. Pe de altă parte, antropologia ne-a arătat importanța socială a darului și a contra-darului. Potrivit *Istoriei episcopilor de Cambrai*, în această competiție, împăratul a câștigat laurii cu ușurință; potrivit lui Raoul Glaber², Robert și împăratul fac joc egal. Fiecare dintre ei refuză o parte însemnată din darurile celuilalt, căutând dificilul echilibru dintre propria mândrie și riscul de a ofensa. Avuția lor este un mijloc de a conduce. La fel de limpede este însă și că, în propria-i societate, această putere strălucitoare ce nu mai conținește cu dovezile de mărinimie este mult mai slabă și intermitentă decât cea a statului modern.

Henric al II-lea administrează bine atât „sfera simbolicului”, cât și drepturile, armata și clientelele lui, dar numai atât. Doar regele Angliei, care este în acest moment danezul Cnut cel Mare, percepe de la supușii săi ceva ce seamănă mai bine cu impozitul modern și le impune (deși mai mult în sud decât în nord) un fel de administrație - însă Anglia este foarte puțin întinsă, iar Cnut se ocupă și de Danemarca, unde totul trebuie luat de la zero.

Între Robert al II-lea³ și Henric al II-lea există multe diferențe ; fiecare are punctele lui tari, slăbiciunile și soarta lui. În fond însă, acești regi postcarolingieni seamănă destul de bine, încadrați de principii și episcopii lor, amîndoi învăluți într-o aură sacrală foarte puternică, adepți și totodată modele ale creștinismului cu sanctuare regale și relicve. Amîndoi vor muri curînd în chip cucernic, la capătul unor lungi și sfinte peregrinări. Henric al II-lea „cel Sfînt” trece prin Verdun în septembrie 1023 ; aici primește mesajul contelui Eudes al II-lea de Blois, care nu e cu nimic mai prejos decât Robert cel Pios (se vorbea deci despre Troyes și Meaux?), căruia îi distruge însă cîteva castele construite în mod nedrept împotriva episcopului de Toul⁴.

Note:

1- *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 37 (p. 480).

2. Raoul Glaber, III, 8 (p. 156).

3. Helgaud (13) îl numește pe Robert „împărat al francilor” (p. 81). 4- *Histoire des eveques de Cambrai*, III, 38 (p. 481).

Tuturor, Henric al II-lea le împarte daruri din belșug, mînat de un soi de preștiință a morții, care îl ajunge, într-adevăr, în 1024. Citindu-l pe Helgaud de Fleury, ai spune că, în cei șapte ani ce-i mai rămîn de trăit, Robert cel Pios nu face nici el decît să împartă daruri bisericilor, care trebuie înfrumusețate, și săracilor, care trebuie hrăniți.

Într-o jumătate de veac de întreveneri pe Meusa¹, Robert al II-lea și Henric I vorbesc în mod regulat de la egal la egal cu Henric al II-lea, Conrad al II-lea și Henric al III-lea. Cele două monarhii se definesc reciproc prin acest parteneriat. Nu mai există, ca în secolul precedent, o superputere ottoniană (962-1002) preocupată să mențină în țara lui Carol dezbinarea între urmașii direcți ai lui Carol cel Mare și strămoșii lui Robert cel Pios. Între 976 și 1006, roaEa s-a mai întors. Henric al II-lea trebuie să uite ambițiile vărului său Otto al III-lea de a clădi un imperiu universal, în timp ce Robert al II-lea a soluționat problema regală ce slăbea monarhia apuseană². Realitatea anilor 1020-1030 este reprezentată de manevrele unor principii *francezi* (Eudes al II-lea de Blois, Guillaume al V-lea de Aquitania, Baudouin al IV-lea de Flandra) în imperiu, și nu invers... Despre toate acestea, regele poate discuta în mod util cu partenerul lui de dincolo de Meusa!

Și totuși, Eudes al II-lea de Blois nu constituie oare o mare problemă pentru el ?

Destinul contelui de Blois

Iată cum vede Raoul Glaber situația în epoca întîlnirilor de la Compiègne și Ivois (1023):

În același timp, regele Robert suferi multe jigniri din partea alor săi pe cînd cîrnuia regatul francilor. Cele mai grele veniră tocmai de la oameni pe care el însuși, tatăl ori moșul său (numiți și unul, și altul Hugo) îi înălțaseră la mare cinste, pe cînd ei se trăgeau din familii de mijloc ori de jos. Primul între răzvrătiți fu Eudes, fiu al acelui Thibaud de Chartres zis Pungașul, ci cu el se răzvrătiră și alți bărbați de mică putere care tocmai de aceea s-ar fi cuvenit să fie mai umili. Iar al doilea Eudes, fiul celui dintîi, nu se lăsă nici el mai prejos. Puterea sa îl făcea mai viclean decît ceilalți. Lucrul se văzu

Note:

1. C. Bruhl, *Naissance de deux peuples...*, pp. 280-293.

2. Vezi *supra*, pp. 268-276 : 987 a rezolvat problema deschisă în 888, la fel cum 1877 a rezolvat-o pe aceea decurgînd din 1789...

bine la moartea lui Etienne, conte de Troyes și de Meaux, fiu al lui Herbert și văr cu regele, care nu lăsa în urmă copii: împotriva voinței regelui, Eudes puse mîna pe toate domeniile sale care, prin lege, trebuiau să intre în stăpînirea regelui¹.

Contele Etienne a murit cîndva între 1019 și 1021, iar mișcarea de contestare nu se potolește decît în 1024. Dar, în ceea ce-l privește pe Eudes al II-lea de Blois (conte între 1004 și 1037), prezentarea lui Raoul Glaber este extrem de tendențioasă. Îl simțim atît de exasperat, încît aproape că se împotmolește în locurile comune despre putere și umilință.

Să fie originea conților de Blois chiar atît de mediocră? Ei se trag cu siguranță din vasali ai Robertienilor care au fost viconții lor în Blois înainte de a deveni conți adevărați și de a se emancipa. O dată cu Thibaud Pungașul (mort în 977), destinul familiei cunoaște un nou avînt. Lucrul se vede la moartea lui Hugo cel Mare (956): Thibaud anexează Chartres și Châteaudun, devenind un mare constructor de castele. Pe de altă parte, căsătoria cu Liegearde îl înrudește cu contele de Troyes (și, mai de departe, cu Robertienii).

Așadar, Raoul Glaber nu este într-un totu îndreptățit să stăruiască puțin mai tîrziu că această familie nu însemna mare lucru înainte de căsătoria lui Eudes I cu sora regelui Burgundiei: „Eudes (al II-lea) era fiul Berthei, fiică a regelui Conrad al Burgundiei, dar neamurile dinspre partea tată-său și a lui bunicu-său nu se prea știau”². Anumiți istorici convinși dinainte că feudalii ieșiseră din rîndurile poporului în haosul invaziilor normande pentru a apăra țara sau a se năpusti după cîștig s-au arătat prea îngăduitori față de asemenea insinuări răuvoitoare. Înaintașii regilor și conților noștri din anul o mie au cunoscut zile mai bune sau mai rele, dar, pînă la urmă, cercetările prosopografice îi leagă întotdeauna de „aristocrația imperială” a lui Carol cel Mare. Printre ele se detașează, exemplare, studiile lui Karl Ferdinand Werner asupra vasalilor Robertienilor³. Conții de Blois nu au apărut de nicăieri.

Încă din secolul al XI-lea, multe familii senioriale insistă totuși cu plăcere asupra isprăvii inițiale și cavalerești a unui strămoș venit de nu se știe unde. De aici, căsătoria cu o fată de stirpe aleasă și

Note:

1. Raoul Glaber, p. 211.
2. Raoul Glaber, III, 5 (p. 151).
3. K.F. Werner, „Untersuchungen...”.

îmbogățirea ulterioară. Aceste legende sînt în sine demne de interes, atestînd forța unei ideologii care proclamă și scoate în evidență meritele clasei dominante ; citindu-l pe Raoul Glaber, se pare chiar că, în secolul al X-lea, ar fi existat una despre stăpînii din Blois¹. Raoul Glaber nu o percepe însă deloc astfel. Ura față de Thibaudieni îl face să aleagă ori să nascocescă altă faptă strălucită, dar, de astă dată, de o strălucire satanică. Alături de Arnoul de Flandra, Pungașul ar fi fost amestecat în cea mai întunecată trădare a secolului al X-lea: uciderea lui Guillaume Spadă Lungă, fiul lui Rollon și al doilea conte al normanzilor, în 942, la sfîrșitul unei întrevederi între principii ce avuseseră loc pe hotar și unde i se jucase comedia păcii. În confuzia care a urmat, Thibaud Pungașul ar fi primit-o de soție pe văduva lui Guillaume din mîinile fratelui său, contele de Troyes². În loc să vină după isprava vitejească, fericirea vine după crimă: exact inversul a ceea ce ar trebui să fie o bună legendă familială. Mai devreme sau mai tîrziu, nenorocirea îi va ajunge pe urmașii născuți din această unire.

Legenda și chiar povestirile țesute din elemente adevărate exagerează întotdeauna importanța unui fapt în mijlocul unor înlănțuiri complexe. Căci, în realitate, ascensiunea unei familii are întotdeauna mai multe cauze. Mai ales, nu trebuie să ne închipuim că Hugo cel Mare l-ar descoperi pe Thibaud fără să-i vadă firea vicleană, și l-ar apropia printr-un contract și l-ar îmbogăți în mod imprudent. Nu, „seniorul și vasalul” se leagă iar și iar unul de altul prin relații statutare între moștenitori de poziții și de strategii familiale. Prieten al Robertienilor, Raoul Glaber crede sau îi face pe alții să creadă că Thibaudienii le datorează totul; oricum, le exagerează datoria. În fapt, Hugo cel Mare și Thibaud aveau să se privească și să se aprecieze cu același entuziasm precum Guillaume de Aquitania și Hugues Hiliarhul... în această lume de seniori și vasali șireți, Thibaud nu e decît un pungaș și jumătate. Ce-i drept, pe cînd Eudes de Blois era tînăr, regele Robert a fost timp de cîțiva ani protectorul lui, un soi de tutore: aceasta ar fi principala datorie a lui Eudes al II-lea față de Robert cel Pios. Regele l-a ajutat mai cu seamă împotriva marelui dușman al familiei sale - contele de Anjou, Foulques Nerra -, născut ca și el dintr-o

Note:

1. Vezi D. Barthelemy, *La Mutation...*, p. 225.
2. Raoul Glaber, III, 39 (p. 217).

familie îmbogățită și emancipată de vasali robertieni. Iată iremediabila „rivalitate ligeriană”, după cum amintește pe bună dreptate Raoul Glaber: „Fură între Eudes și contele Foulques Nerra vrajbă îndelungată și dese războaie. Amîndoi erau plini de semeție și nesupuși păcii”. Brutal, Foulques Nerra (987-1047) dă bătălii sîngeroase, nesocotește uneori perimetrul inviolabil al marilor biserici și își ispășește aceste nelegiuiri prin pelerinaje la Sfîntul Mormînt din Ierusalim. El dispune de un principat foarte bine încheșat în jurul orașului Angers, îi ține bine în mînă pe cavalerii din comitatul său, organizînd un adevărat vals al „onorurilor” (fiecare dintre ei moștenește doar o parte din castelul părintesc, iar restul trebuie să-l cîștige slujindu-l pe conte), își urmărește interesele și își trimite trupele în toate părțile. L-am văzut în Aquitania, îl vom vedea în Bretania și-l mai vedem încă în inima competiției ce dezbină palatul regelui Robert. Profită de anularea (pe motiv de consangvinitate) a căsătoriei dintre Robert și Berthe pentru a-și strecura nepoata, Constance d'Arles, în patul regelui. Spre a-i salva mariajul, în 1008, comandă un asasinat. Mai tîrziu (1028), intervine atunci cînd discordia din regatul lui Robert cel Pios riscă să facă jocul lui Eudes al II-lea. În concluzie, domnia acestuia este ritmată de un fel de alternanță între predo-minația celor din Blois și din Anjou asupra palatului. Ca și bunicul său, Robert cel Pios este încă un principe robertian ce navighează la vedere printre marii săi vasali. Într-adevăr, nu trebuie să ne lăsăm înșelați. Acești conți poartă războaie între ei și, adeseori, lovind în onorurile celor pe care îi susține, îl lovesc indirect pe rege, însă întotdeauna este vorba despre faze de violență urmate imediat de reconciliere. La Pontlevoy, în 1016, Foulques cîștigă în fața lui Eudes al II-lea o mare bătălie care îi conferă un avantaj important pe Loara în lupta pentru controlul asupra orașului Tours, dar face totodată trei mii de morți creștini. Ceea ce uimește și șochează tocmai pînă în Germania (Thietmar de Merseburg). În anul următor însă, Foulques și Eudes se regăsesc alături la Compiègne pentru încoronarea tînărului Hugues, fiul cel mare al lui Robert pe care acesta și-l asociază la domnie (dar care va muri înaintea lui, în 1025), alături de o pleiadă de episcopi și o mulțime laici de rang înalt în frunte cu Guillaume de Aquitania în persoană.

Note:

1. Raoul Glaber, III, 6 (p. 153).

Iată de ce anumite cărți de istorie, prea influențate de paradigma violenței „feudale” perpetue, greșesc vorbind despre „război general” atunci când văd că centurile antrenează numeroși și iluștri participanți, în „coalitiile” din Blesois și Anjou, mulți jucători luptă fără convingere, nu se mînie decît din vîrful buzelor și îndeplinesc mai mult o activitate de mediere. Extinzîndu-se, conflictele riscă să se piardă printre nisipuri... continuînd totuși să izbucnească din cînd la suprafață.

În orice caz, Raoul Glaber dramatizează evident relația dintre Eudes al II-lea de Blois și regele Robert. Știm că în iunie 1021 celui dintîi îi este recunoscută calitatea de conte palatin, adică de posesor al unui frumos titlu neocarolingian, în acest an o mie care le îndrăgește atît de mult (a se vedea și *miles* sau *vassus dominicus*). La fel de adevărat este și că, după o bucată de vreme, regele îi promite comitatele de Troyes și de Meaux, dar se răzgîndește de îndată. Între timp, Eudes a și pus stăpînire pe zisele comitate.

Afacerea este extrem de încîlcită, iar noi nu dispunem decît de un set de indicații izvorîte din mai multe surse care nu concordă întotdeauna între ele. Aici se impune să-l citim pe Michel Bur, care clarifică și tranșează atunci cînd se poate¹... Este singurul episod care se încheie cu succesul deplin al lui Eudes. Traectoria sa politică, sinuoasă și plină de contraste, exprimă însă de la sine dificultățile unei poziții inconfortabile de la bun început, între contele Foulques și regele Robert, într-un joc de relații și conflicte în care el dispune de mai multe cărți bune, fără ca vreuna să fie cu adevărat cîștigătoare.

O scrisoare către regele Robert

Raoul Glaber ne induce în eroare și atunci cînd subliniază că răposatul conte Etienne de Troyes și de Meaux era văr cu regele. Și aceasta deoarece Eudes al II-lea de Blois îi este văr mai apropiat. De aceea, se cuvine să citim fără prea multe prejudecăți împotriva acestuia din urmă faimoasa scrisoare-pledoarle pe care i-o adresează regelui cam în aceeași perioadă (1021-1023). Ea sună ca un răspuns anticipat, iscusit și șfichiuitor, la răutățile rostite împotriva celor din Blesois de către Raoul Glaber. Pana a mînuit-o Fulbert de Chartres :

De la contele Eudes către domnul său, regele Robert. Binevoiește a asculta doar câteva cuvinte, doamne. Credinciosul tău, contele Richard (al II-lea, duce și conte al normanzilor) mi-a dat de știre că trebuie să vin la judecată ori să închei o înțelegere pentru muștrările ce ai a-mi face. I-am dat toată daravă pe mână. Atunci, cu împuternicirea ta, mi-a statornicit o zi și un loc pentru judecată. Dar, în vreme ce sorocul se apropia, iar eu eram gata să mă supun, m-a înștiințat că n-avea rost să mă mai ostenesc. Nu aveai de gând să primești dezvinovățirea mea ori vreun pact. Voi ai doar să mă oprești a mai ține de la tine vreun fief („binefacere”), din pricina nevredniciei mele. Ci Richard nu se putea prinde a mă duce la asemenea județ fără ca cei deopotrivă cu el să se strângă cu toții. Iată de ce nu m-am dus la judecată. Și totuși, uimit sînt, doamne, de chipul în care mă numești nevrednic de binefacerea ta. Să fie de vină rangul familiei mele ? Prin mila lui Dumnezeu, sînt fără puțință de tăgadă vrednic a-i fi moștenitor. Să fie însăși firea binefacerii ce mi-ai dăruit ? Este vădit că nu-i un dar luat din domeniul tău („fisc”, „fief”), ci un bun ce-l am de la străbuni prin dreptul meu la moștenire și prin mila ta. Să fie felul cum mi-am îndeplinit slujba ? Știi bine cum te-am slujit, în casa ta, în război și la străini, cîtă vreme m-am bucurat de milă de la tine. Dar atunci cînd m-ai lipsit de ea, cînd ai încercat să-mi iei înapoi onoarea ce mi-ai fost dăruit, atunci poate că am săvîrșit fapte urîte împotriva-ți, spre a mă apăra pe mine și onoarea mea. Ci am făcut-o fiindcă eram copleșit de nedreptăți și mînat de nevoie. Au cum aș putea să nu-mi apăr onoarea ? Iau de martori pe Dumnezeu și sufletul meu, mai bine mi-ar fi să mor cu onoare decît să trăiesc dezonorat.

Dar de vei conțeni să mai vrei a mă dezonora, nu se află pe lume lucru să-l pun mai presus de a ta milă : să o capăt, să fiu vrednic de ea... Mie unuia, această ceartă mi-e nespus de dureroasă. Cît despre tine, doamne, ea răpește slujbei tale (regale) deopotrivă rădăcina și roadele, vreau să spun dreptatea și pacea.

Mă rog ție dar ca milostivirea înnăscută să nu ți-o secătuiască sfaturile rele. încetează a mă mai socoti vrăjmaș. Și îngăduie ca acei ce-ți stau în jur ori mîna principilor să ne împace¹.

Cum se întîmplă adeseori în corespondență și întotdeauna în însemnările despre problemele legate de biserici, totul este să se evite „justiția” adunării judecătorești care ar putea scinda societatea

cavalerească. Nu trebuie să te întâlnești și să porți discuții decât dacă ai cele mai multe șanse ca, după aceea, să închei un pact. Richard de Normandia, el însuși fost adversar al lui Eudes, acționează ca un veritabil mediator. El îndeplinește o misiune regală neuitînd nici o clipă că Eudes este omologul lui, a cărui onoare și al cărui interes vor fi oricum salvate. „Lasă să lucreze timpul, vitejia ta și pe alți credincioși ai regelui”, i-a putut spune el, în concluzie, lui Eudes.

Similitudinile cu *Istorisirea înțelegerilor* din Poitou sînt importante. Aceeași relație prea strînsă, prea încărcată de interese și pericole pentru a nu cunoaște urcușuri și coborîșuri. Aceleași eforturi reale și aceleași gînduri ascunse.

Aceeași cultură politică recurgînd la valori nobile pe care nu e atît de ușor să le tot împaci, precum fidelitatea, datoria, onoarea și dorința de pace.

Argumentele sînt oarecum de circumstanță, iar sentimentele foarte afectate. Publicul pentru care se argumentează înțelege sau vrea toate acestea simultan. Ceea ce are ca rezultat o scrisoare frumoasă, febrilă și percutantă, subtilă și totuși directă.

Ea nu este scrisă însă în semi-latina rustică a *Istorisirii* din Poitou. Aici avem de-a face cu retorică de prima calitate. Palatul va fi impresionat, poate chiar emoționat, mai sigur însă va reflecta puțin. În orice caz, aceste variații semantice pe tema binefacerii, a milei și onoarei vor seduce. Ele se înscriu perfect în tradiția carolingiană, cu alte cuvinte în cultura socio-juridică a elitei Evului Mediu timpuriu. Și Carol cel Mare își dăruia supușilor „mila” sau le-o lua înapoi¹.

Pe fondul conflictului care afectează cele două comitate, scrisoarea din 1023 demonstrează că noțiunile de fief primit și de moștenire păstrată nu sînt contradictorii. În concluzie, avem aici o frumoasă teorie a eredității valabilă numai pentru cavaleri, atîta vreme cît nobilimea nu degenerază. De asemenea, o frumoasă ilustrare a faptului că în această perioadă drepturile asupra unui bun sînt împărțite, în deplină cunoștință de cauză, între cei care beneficiază de ele și atribuite mai multor legitimități juxtapuse (dar potențial concurente). Nici regele, nici Eudes nu au la drept vorbind vreo „proprietate” asupra acestor comitate, în sensul deplin pe care am vrea să-l acordăm termenului. Eudes trebuie să ceară, iar Robert sa

Note:

1. Vocabularul îl apropie puțin pe rege de Dumnezeu, fapt deseori remarcat de istorici.

dea. Raoul Glaber, căruia Eudes nu-i place, nu pomeneste de nici un drept regal în ceea ce privește Troyes și Meaux, ci doar de o relație între veri (care o concurează pe a sa). Prin pana lui Fulbert, scrisoarea lui Eudes vehiculează de fapt o concepție mai înaltă asupra dreptului regal. Pur și simplu, cu regele, lucrurile stau la fel ca și cu ceilalți mari nobili: trebuie să se ridice la înălțimea sarcinii sale, dînd fiecăruia ce i se cuvine. Și i se poate cere să ia seama la dreptate și la pacea care decurge din ea - în general, nici noi nu am gîndi altfel. Cu menajamentele de care se bucură întotdeauna un prinț în acest domeniu: abaterile lui n-ar fi decît urmarea unor sfaturi rele. În ciuda dușmanilor săi și a influenței lor asupra regelui Robert, Eudes al II-lea păstrează în cele din urmă Troyes și Meaux (fără îndoială, renunțînd la pretențiile asupra orașului Reims). Pe aceste baze, el începe să construiască în Champagne un mare principat.

Doi episcopi prea sibilini pentru noi

Așadar, în acest moment al istoriei Franciei (regiunea regală în sens larg) se desfășoară mari manevre. Prin intermediul scrisorilor lui Fulbert de Chartres, auzim armele zăngănind, fără să avem vreodată mai mult decît un punct de vedere destul de parțial asupra unui aspect sau moment (prost datat) al acestor conflicte prelungite.

Încă din 1021 sau 1022, Fulbert se scuză în fața regelui Robert¹: iertare, sire, spune el în esență, dar n-am putut împiedica doi bărbați din Chartres să vă aducă daune! Din vina lor, cîtiva șerbi ai regelui (*vernaculi*), Martin de Monvilliers și fiii săi, au ajuns să exercite represalii pe pămînturile mănăstirii Notre-Dame din Chartres. Pe scurt, niște vasali ai episcopului au atras asupra acesteia „mînia” unuia dintre dregătorii regelui. Fulbert este iritat și de politica predecesorilor săi, care au întreținut prea mulți clienți, nu toți pașnici. El însuși îi scrie lui Robert cel Pios pentru a se scuza că nu vine sări înlînească:

Dar timpul liturgic și regula ce cîrmuiește cinul meu (episcopal) mă opresc să vin înarmat. Cît despre a veni fără arme, mă împiedică lungimea drumului și răutăatea lumii².

Note:

1- Scrisoarea nr. 59 (Behrends).

2- Scrisoarea nr. 62.

După care îi numește pe cei doi bărbați de păgubitoare miliție (cavaleri nevrednici) ce-l pîndesc la cotitură, ca doi șerpi: Odolric și Raoul. După cît se pare, nu se au în vedere nici un permis regal de liberă trecere, nici protecția unui decret clasic de pace a lui Dumnezeu.

Episcopii colegi cu el nu sînt toți la fel de rezervați cînd este vorba despre război. Hubert d'Angers a fost cît pe ce să fie anatemitat de către arhiepiscopul său (Hugues de Tours) deoarece „din episcop s-a prefăcut în căpetenie de oști, pustiind patria”¹ (înainte de 1023)... și totuși, în aceeași situație, alți episcopi ar fi chemați la arme dacă ar depune jurămîntul de pace pe care-l cunoaștem!

Fulbert se mulțumește să arunce anatema asupra lui Foulques Nerra, care dă năvală peste bunurile Bisericii². îi amenință, de asemenea, pe vasalii săi de la Vendome, niște *precaristes* ce iau în stăpînire pămîntul mănăstirii Notre-Dame din Chartres³. Dar, la începutul anului 1025, tot el îndeamnă la apărarea acestei proprietăți împotriva vicontelui Geoffroi de Châteaudun și a celor trei protagoniști implicați în afacerea epistolei pe care a scris-o în numele lui Eudes al II-lea de Blois⁴: contele însuși, regele Robert și ducele Richard al II-lea de Normandia. Cum bunurile bisericii sale depindeau de toți trei, a încerca să-i împace și a servi drept intermediar în negocierile lor însemna să lucreze în cel mai nemijlocit chip cu putință pentru pacea Maicii Domnului (Notre-Dame de Chartres)⁵.

în dioceza sa, personajul negativ este Geoffroi de Châteaudun, viconte aflat sub suzeranitatea lui Eudes. La începutul anului 1025, Fulbert se plînge de el regelui Robert și reginei Constance, căci, „încă dinainte de Crăciun, a ridicat la loc castelul de la Gallardon pe care l-ați nimicit”. Apoi, „la trei zile după Bobotează, a prins a clădi alt castel la Illiers, drept în mijlocul domeniilor ce țin de Notre-Dame de Chartres”. Totuși, Geoffroi n-a făcut nimic rău în perioada liturgică dintre Crăciun și Bobotează, care va deveni în curînd unul dintre cele mai importante momente ale răgazului lui Dumnezeu. De altminteri, înalță oare cineva astfel de castele sfidătoare fără a avea

Scrisoarea nr. 71.

Scrisoarea nr. 72.

Scrisoarea nr. 10.

Scrisoarea nr. 98.

în 1024 sau 1025, el intervine în conflictul dintre rege și Eudes al II-lea (scrisoarea nr. 97).

o acoperire la foarte înalt nivel ? „Am repezit solii la fiul vostru, regele Hugo, și la contele Eudes, căci mă îndoiam să fi săvârșit el aceste fapte rele fără învoirea lor." Dacă cei doi nu fac nimic, Fulbert îl avertizează în schimb pe regele Robert, despre care știe că este reținut pe alte teatre de operațiuni: „Aflați atunci că, împreună, eu și clericii mei vom opri dumnezeiasca slujbă în întreaga dioceză".

Parcă l-am auzi vorbind pe Audouin de Limoges¹... Nici o diferență fundamentală de cultură și de preocupări nu-i desparte deci pe episcopii „din nord" de cei din Aquitania. Fulbert este el însuși bun prieten cu ducele Guillaume al V-lea și cu Jourdain de Limoges. În 1023, el evocă „adunarea episcopilor coprovinciali" ; aceasta l-ar ajuta în mod eficient pe colegul său, Francon de Paris, împotriva unei femei nobile care „fură bunurile Bisericii" și a unui arhidiacon ce întreține legături cu cei excomunicați².

Îi pune Fulbert pe cavalerii din dioceza lui să depună jurământ conform formulei din Burgundia? Ne-ar trebui, ca să credem, niște decrete de pace a lui Dumnezeu semnate de propria-i mână, o prezență la Compiègne pe 1 mai 1023 sau vreun alt indiciu al implicării lui... Mă îndoiesc că ea ar rezulta în mod indubitabil din poemul său intitulat *Bucuria păcii*, o cântare de laudă a lui Dumnezeu inspirată din versetele lui Isaia. Pentru Fulbert, pacea înseamnă odihna celor asupriți; prin ea, cei mari învață de drept și de legi, ei, care le nesocoteau. Furul tremură la gândul furcilor de spânzurătoare, iar călătorul neînarmat poate cânta trecând prin fața lui:

Lancea se preschimbă în coasă, iar sabia-n plug; Pacea înalță pe cei umili, sărăcește pe cei mindri.

Invocația din final binecuvîntează iubitorii de pace și îi hărăzește gheenei pe „cei ce vor războaie".

Tonul este tăios. Pus în circulație în entourageul regal, un poem ca acesta ar putea chiar să acrediteze prezentarea cambresiană a unei păci a lui Dumnezeu subversive. Care este însă importanța lui reală ? Nu exprimă el un loc comun, o utopie creștină obișnuită ? Nu evocă pur și simplu o pace întruchipată de rege ? Cît de interesant ar fi să găsim într-o bună zi în legătura vreunei Biblii din Chartres o „însemnare", un formular de jurământ stufos și bine împănăt cu

Note:

1. Vezi *supra*, p. 338.
2. Scrisorile nr. 79 și 80.
3. Behrends, nr. 149 (p. 262).

galicisme! Am putea atunci să vedem în Fulbert de Chartres un adevărat partizan al metodelor din Aquitania, un om care aprobă ca regele Robert să le favorizeze în Burgundia (la Hery, tn 1024) și care vrea să le introducă în Orleans, după ce Robert cel Pios se va fi împăcat cu episcopul Oudri¹. Poemul lui Fulbert nu dovedește nici că zona cuprinzând regiunea regală și Blois sau împrejurimile ei ar fi cunoscut un puternic elan popular și milenarist. Tot ce avem sînt discursuri ale unor clerici, controverse de cărturari, deci o bulversare de o clipă și foarte teoretică. Acest vis al unei păci reale inspirat de Isaia, altoit pe motiunea de protest ce zace dintotdeauna în adîncurile unui creștinism statornic și puțin intelectual, nu este ceea ce pun în practică, acolo și atunci cînd au loc, conciliile noastre și jurămintele păcii lui Dumnezeu. Ele nu fac decît să tempereze dominația cavalerescă și, în felul acesta, să consolideze pînă la urmă mărirea celor mari.

Alt autor dificil de urmărit în mod corect este episcopul Adalberon de Laon, care compune la sfîrșitul domniei lui Robert cel Pios (prin anii 1027-1030) un faimos poem satiric ; principala lui țintă sînt în mod clar Odilon de Cluny și călugării săi. în Burgundia, se lasă cu gîlceavă (conciliul din 1025): acest prestigios abate vrea să fie scutit de controlul episcopilor și se bucură de sprijinul papei și al regelui. Pentru a reforma Saint-Denis, Robert cel Pios i se adresează lui -acestui „templu al Duhului Sfînt", cum îl numește Fulbert de Chartres. Episcopul de Laon, dimpotrivă, se lamentează în *Poemul* său că nu mai există nici lege, nici pace (adică dreptate, echitate). Vrea să spună cumva că ordinea publică se prăbușește, lăsînd locul societății feudale ? Ne putem îndoii: nu este vorba decît de o invectivă asemenea celor lansate de orice pamfletar. Spre deosebire de el, Helgaud de Fleury, ca unul ce-l tîmiază pe rege, afirmă că pacea și siguranța au rămas neclintite cîtă vreme acesta a trăit și a domnit². Trebuie să relativizăm și optimismul lui Helgaud, și spaima (simulată?) a lui Adalberon.

Roger Bonnaud-Delamare³ l-a luat pe episcopul de Laon drept un partizan al păcii lui Dumnezeu și i-a atribuit un decret de pace

Note:

1. Scrisoarea nr. 94.
2. Helgaud, 29 (p. 137).
3. Vezi *infra*, p. 632, nota 3.

începînd cu *Mult iubii frați...* și incluzînd răgazul lui Dumnezeu; Gerard de Cambrai l-ar fi promulgat și el în dioceza sa. În realitate, decretul este ulterior, iar cei doi episcopi nu au nici un amestec în toată afacerea¹.

De cîțiva ani, Adalberon de Laon i s-a alăturat din nou lui Gerard, însă de cealaltă parte a baricadei, în tabăra adversarilor păcii lui Dumnezeu. Claude Carozzi crede că el o critică în *Poemul* său atunci cînd ia în zeflema „riturile rustice” și pe episcopul ajuns boar²... Dar sigur se țintește aici pacea lui Dumnezeu? Aceste versuri pretențioase și aluzive, destinate inițiaților, au niște chei de lectură, dintre care unele ne lipsesc.

Ca și Gerard de Cambrai, Adalberon de Laon este îndrăgostit de schema celor trei ordine, diviziune socială ierarhică între cei care se roagă, cei care se luptă și cei care muncesc. Înrușiți, ei ar întruchipa amîndoi „linia carolingiană” a Nordului, împotriva „mișcării de pace” antifeudale aduse din Sud de către clunisieni. Să reamintim totuși că episcopul de Cambrai nu s-a prea ținut de această „linie” și că cei doi nu sînt cei mai buni prieteni din lume. În scrisorile sale, Gerard îi reproșează lui Adalberon cînd vreun scandal într-un sinod, cînd asocierea simoniacă a unui succesor. Pe de altă parte, după cum am văzut, pacea lui Dumnezeu nu este principala grijă a cluni-sienilor: poți să-l urăști pe Odilon și să te înțelegi cu Beraud de Soissons, precum Adalberon. În sfîrșit, cele trei ordine sînt un loc comun căruia Georges Duby i-a supraestimat caracterul inedit și percutant. Este genul de schemă pe care o pot prelua sau interpreta subiectiv susținătorii unor poziții politice opuse și pe care, oricum, nici o pace *adevărată* a lui Dumnezeu nu o pune în discuție. Orice sinod demn de acest nume distinge în chip firesc între cler și „popor”, iar în sînul celui din urmă, între cavalerii cărora li se cere să depună jurămint și ceilalți, a căror prezență nu este niciodată pusă în valoare. Schema celor trei ordine face mai mult decît să coabiteze cu pacea lui Dumnezeu; ea o umple, asemenea unei paradigme.

Mă tem că nu vom ști niciodată în ce măsură regele Robert a promulgat decrete și a impus jurăminte de pace a lui Dumnezeu în afara conciliului de la Hery (1024) și care a fost participarea cu

Note:

1. „Les institutions de paix dans la province de Reims...”.
2. C. Carozzi, în ediția sa la Adalberon de Laon, pp. CXIV-CVX : cei doi episcopi ar da înapoi în fața unei „presiuni populare...”.

această ocazie. De asemenea, există o verigă lipsă în istoria relației sale cu Eudes al II-lea de Blois: momentul împăcării lor. Ar fi frumos să ne-o închipuim avînd loc într-un conciliu cu relicve ținut, în sfîrșit, în apropiere de Orleans... Dar oare așa s-a întîmplat?

Să ne mulțumim să afirmăm că, în anii 1020, în sfera de influență a regelui Robert și a principilor vecini cu el, terenul este deja pregătit pentru alte formule, de pildă pentru răgazul lui Dumnezeu din anii 1040.

Pietatea regelui Robert

Este adevărat că, așa cum spune Michelet, „pacea lui Dumnezeu se întrupa în acest bun Robert”. Frumoasă formulă, puțin cam vagă totuși, cîtă vreme nu o raportăm la textul care a inspirat-o : *Viața* lui Robert cel Pios, scrisă de călugărul Helgaud de Fleury în cei zece ani ce au urmat morții regelui (1031-1041). Acest panegiric celebru¹ a avut o mare contribuție la supranumele pe care i-l alăturăm : „cel Pios”. În istoriile Franței, Robert devine cîteodată un fel de prefigurare a sfîntului Ludovic. într-adevăr, el este prezentat drept un rege ce se îngrijește neconținut de rugăciuni și privegheri: în îndrăzneată scrisoare a lui Carol cel Mare, reluată imediat de Gerard de Cambrai, el uzurpă pe față funcția rezervată episcopului. Este plin de știință dumnezeiască, el, fostul elev al lui Gerbert la Reims. Față de săraci dă dovadă de o nemaipomenită dărnicie, mergînd deseori pînă la a lăsa furtul nepedepsit. Soția sa, Constance, i-o reproșează, ea, care vede ducîndu-se tot aurul și bogățiile menajului ! Așadar, iat-o din nou în rolul scorpiei, chiar mai mult decît Marguerite de Provența în secolul al XII-lea, care era doar mai cochetă decît soțul ei, Ludovic al IX-lea... Dalbele biserici dintre cei doi ani o mie (absente aici²) sînt, alături de săraci, marile beneficiare ale darurilor regale. Robert dovedește față de leproși un interes fără precedent. Așa, de pildă, la întoarcerea sa dintr-un pelerinaj în Aquitania: în acest ținut sînt mulți bolnavi, cu deosebire leproși. Pe omul lui Dumnezeu nu-l scîrbeau, căci citim în Sfintele Scripturi că domnul

Note:

1. Vezi (și) C. Carozzi, „La vie du roi Robert...”.
2. Aici apare o singură dată în raport cu întruparea, și aceea falsă: moartea regelui survine în 1032 (în loc de 1031).

Hristos este adesea primit sub chip de lepros. Grăbea spre ei, intra în casa lor și le dădea bani cu mîna lui. Cu gura lui le săruta mîinile, apoi lăuda pe Dumnezeu în toate lucrările Sale. Gîndul îi era la cuvintele Domnului: „Adu-ți aminte că țărînă ești și în țărînă te vei întoarce”. Altora le trimitea ajutoare în numele atotputernicului Dumnezeu ce înfăptuiește lucruri mari acolo unde este¹.

Da, creștinismul este, printre altele, o religie a carității, care te învață să-ți pese de suferințele aproapelui. îndemnînd oamenii să-l vadă pe Hristos în cel sărman și în leproși, le dăruiește acestora cel puțin o umanitate deplină și statutul de mijlocitori. În zorii secolului al XI-lea, sfîșietoarea *Viață a sfîntului Alexis* este tradusă în franceză²; ea te învață să vezi în săracul ce-ți bate la poartă pe cineva mult mai important decît ai crede - precum Alexis, fiul dispărut al familiei, care se întoarce acasă sub o înfățișare de nerecunoscut. Sfîntul Martin împărțindu-și *capa* ar fi chiar mai apropiat de *Capețianul* care patronează, ca și strămoșii săi, mormîntul regal de la Tours. Cu toate acestea, Helgaud nu se referă în mod explicit la ei. Modelul său pentru Robert ar fi mai degrabă Martyrius : călugăr oriental evocat într-o omilie a lui Grigore cel Mare, el l-a purtat pe Hristos sub înfățișarea unui lepros. Helgaud îl preamărește apoi pe Robert prin următoarele cuvinte, devenite faimoase:

Puterea dumnezeiască îi insuflă acestui om desăvîrșit marele dar de a vindeca trupurile. Cînd, cu mult pioasa-i mîină, atingea rănile bolnavilor pentru a face semnul sfintei cruci asupra lor, alunga durerea³.

Miracol al unui rege (care mai face de altfel unul, „parcă în joacă”, în beneficiul unui orb⁴). Este însă vorba de un miracol regal, adică de un miracol legat de funcție, cum va fi mai tîrziu atingerea scrofulelor ? Nu. Robert cel Pios este, la fel ca înaintea lui Merovingianul Gontran (secolul al VI-lea), un personaj cinstit pentru cîntea arătată bisericilor și pentru viața sa creștinească. Alături de Odilon de Cluny, e unul dintre puținii oameni ai „anului o mie” care fac minuni încă din timpul vieții. Regalitatea contribuie mult la

Note:

¹- Helgaud, 27.

²- C. Storey (ed.), *La Vie de saint Alexis...*

³- Helgaud, 27.

⁴- Helgaud, 11.

prestigiul său personal, dar nu constituie singurul factor. Avem de-a face cu un ins ce-și sanctifică viața, iar biograful său Helgaud, pregătind lecturi liturgice, îl metamorfozează literalmente într-un om al rugăciunii. Însă acest personaj pios este un om în vîrstă care-și începe riturile proprii morții, iar pietatea sa are rol de penitență. Asupra lui Robert apasă mai cu seamă greutatea păcatului cu Berthe, verișoara și cumătră sa, cu care s-a însoțit în mod ilicit. Iar Helgaud se străduiește să-și convingă cititorii că milosteniile de la sfîrșitul vieții răscumpără această grea vină pentru care regele a fost cîndva excomunicat. Precum David care a căzut în păcat cu Batșeba, pocăindu-se, Robert merită iertarea lui Dumnezeu¹ - cu atît mai mult cu cît nu el l-a trimis la moarte pe primul soț al Berthei: aceasta era văduvă! Sfințenia de care Robert pare astfel învăluit înseamnă de fapt sacralizarea unui penitent, cum adesea se întîmplă în Evul Mediu. La care se adaugă cultura religioasă dobîndită în școala din Reims. Ea îi permite să discute cu episcopii, să-l moralizeze pe unul dintre ei în legătură cu proba euharistiei și să desemneze alții din rîndurile foștilor săi colegi de studii. Totuși, nu vedem morala creștină umplîndu-i întreaga viață, și nici măcar toate actele de guvernare, cum se va întîmplă în cazul sfîntului Ludovic, după spusele - în bună măsură credibile - ale biografilor săi. Helgaud procedează aici la o triere, o selecție a faptelor bune din viața unui rege, trecîndu-le pe celelalte sub tăcere. Chiar reprimarea ereziei de la Orleans și pacea lui Dumnezeu instituită la Hery îi scapă sau îi repugnă. Pietatea prin care Helgaud de Fleury îl reabilitează pe acest rege căzut în păcat constă în darurile făcute bisericilor și celor sărmani. Unor sărmani adevărați și în mod concret, urmînd unul dintre decretul pe care conciliul de la Paris (829) îl adresa deja regilor. Unor leproși adevărați, puși în valoare aici aproape pentru prima dată². Helgaud ni-l înfățișează astfel ca rege pe placul lui Isaia: vizitîndu-i pe cei umili și îndepărtîndu-se de cei mîndri³. Iată din nou, ca dovadă a sentimentelor creștinești, mai mult decît celebrul verset din Isaia utilizat de către Fulbert de Chartres. Este adevărat însă că aici avem o versiune edulcorată. Sabia nu vine să îndrepte inegalitatea; nu

Note:

1. Helgaud, 17.

2. F. Touati, *Maladie et societe...*, pp. 217-220.

3. Helgaud, 13 și Raoul Glaber, III, 7 (p. 155), care comentează evocînd numirea de episcopi „de obîrșie umilă”.

există decît o atitudine pe care am numi-o „paternalistă”. Într-adevăr, redistribuirea ajută la perpetuarea inegalității sociale, atenuîndu-i puțin duritatea. De altminteri, dalbele biserici beneficiază la rîndu-le de pe urma ei, iar corurile lor de călugări au oarecum o mentalitate de asistați. Frumusețea cîntărilor, propășirea culturii lor se hrănesc din darurile cu valoare de ispașă ale nobilimii. Și, de vreme ce pentru excesele și păcatele ei există ispășire, de ce ar abandona nobilimea comportamentul brutal față de cei umili ?

Helgaud de Fleury vrea să facă din regele Robert un model pentru nobili. Dar gîndirea lui nu este oare puțin limitată, ba chiar himerică? El nu vede, nu vrea să-și vadă eroul decît în relație cu bisericile, iar restul este edulcorat sau trecut sub tăcere. Ceea ce ne duce cu gîndul înapoi la Geraud d'Aurillac, așa cum îl vedea Odilon de Cluny, și anunță biografia lui Bouchard Venerabilul scrisă de Eudes de Saint-Maur. Este vorba de daruri (Bouchard), de penitențe (Robert), de refuzul puterii lumești (Geraud). S-ar zice că aceste personaje nu au existat decît pentru a fi oarecum fermecate de biserici. La fel cum Geraud d'Aurillac era, cu un secol înaintea lui, un cavaler neverosimil prin refuzul său de a mînuși armele, Robert este un rege ce nu cunoaște mînia, rugîndu-se în loc să se războiască și iertînd în loc să pedepsească, un rege care-și joacă rolul pe dos, un rege de legendă hagiografică.

Iată-1, de exemplu, pus în fața unui complot:

într-o zi, acest om plin de milostenie și pietate se afla în palatul său de la Compiègne. Ci împlini atunci o faptă care uimi pe toată lumea și rămase ca o pildă a celor două virtuți. Bunul rege se pregătea a sărbători Pastele. În ziua Cînei, doisprezece mari uneltitori se legară să-i ia viața și onoarea de rege. Acest rege prea blînd poruncește să-i prindă și să-i aducă dinaintea lui. Îi cercetează. Îi pune sub pază în casa lui Carol cel Pleșuv. Dar pune să li se servească acolo o masă regească și să li se dea, în ziua sfîntei învieri (de Paște), trupul și sîngele Domnului nostru Iisus Hristos. Luni, îi sînt aduși spre a fi judecați. Se ridică întru osîndirea lor atîtea glasuri cîți bărbați sînt de față. Principele lui Dumnezeu vede toate astea, dar privește lucrurile cu pietate și înțelepciune. Îi iartă deci, pentru numele lui Iisus. Nu se cade, spune el, a osîndi oameni ce au gustat hrană și băutură cerești. Le poruncește doar să nu se mai poarte nicicînd așa și-i trimite la casele lor vii și nevătămați¹.

Această poveste exemplară decurge, fără îndoială, din evenimentele survenite în 1008. Hugues de Beauvais obținuse favoarea regelui, pe care îl monta împotriva reginei Constance. Tot atunci, relatează Raoul Glaber, într-o zi, pe când regele vina în tovărășia lui Hugues, ca de obicei, doisprezece cavaleri de prim rang îl uciseră sub ochii lui. Erau trimiși ai contelui Foulques d'Anjou, rudă a reginei. Regele fu trist o vreme, apoi se împacă cu regina, după cum se cuvenea¹.

Helgaud rescrie lucrurile în felul său. E drept că a avut loc un aranjament într-un palat regal, dar la Chelles și într-o luni de Pogorîrea Duhului Sfînt, nu de Paște². Totuși, nu regele a fost ucis, ci un intrigant din partida Berthei și a celor din Blois. O adunare judecătorească a pronunțat o sentință foarte dură - moartea pentru crima de lezmaiestate - împotriva celor doisprezece și a comanditarului, Foulques Nerra. Cu siguranță, una dintre acele judecăți de formă după care oamenii trebuiau să cadă la pace³. În orice caz, Robert nu-i are pe vinovați și vrea să obțină excomunicarea lui Foulques duminică, pentru a-l ierta, pe cît se pare, luni dimineață. Foulques scapă cu prețul unui pelerinaj la Ierusalim (1010). Oare Robert cel Pios nu are toate motivele politice să fie împăciuitoare și să țină cumpăna în echilibru între Angers și Blois ?

Ceea ce înseamnă că blîndețea, efectiv *legendară* în versiunea lui Helgaud, ține de fapt de calcule politice, ba chiar pur și simplu de forța lucrurilor. Morala iertării pică numai bine pentru a-l scoate cu fața curată.

Helgaud de Fleury face o apropiere iscusită între Hristos și acest rege trădat într-o zi de joi din Săptămîna Mare, între comuniune și masa regală. În plus, motivul narativ al euharistiei ce sacralizează⁴ și conferă inviolabilitate este o inversare interesantă a *ex-comuniunii* (excomunicării) care ar aduce nenorocirea. În sfîrșit, se va fi remarcat perioada sacră a celor patru zile de Paște, care ar fi prihănită de o adunare judecătorească și în timpul căreia ua demers pios îi sacralizează pe cei a căror iertare se dorește. Modificînd formula lui

Note:

1. Raoul Glaber, III, 7 (p. 154).

2. C. Pfister, *Etudes...*, pp. 65-67.

3. Deja în scrisoarea nr. 13 a lui Fulbert de Chartres nu se mai pune decît problema confiscării bunurilor.

4. în contrast cu refuzarea euharistiei ca probă (Helgaud, 6).

Michelet, am spune că, aici, în acest bun Robert se întruchipează răgazul lui Dumnezeu. Pietatea lui sugerează noi formule de pace.

Regele Robert e blajin. Pietatea sa nu-l înarmează cu o sfință minie împotriva celor ce se arată dușmani bisericilor. Căci, pînă la urmă, e foarte frumos că le înzestrează, dar oare le și apără? O forță regală veritabilă, un război drept, o hristologie a săbiei nu sînt de conceput pentru Helgaud de Fleury. Implicit, ne întrebăm cum asigură regele pacea și dreptatea în regatul său. Poruncind ca răzvrătiții să primească împărțășania, pentru a fi obligat apoi să-i ierte? Evitînd sperjurul celor mari și mai puțin mari prin uimitoare viclenii (relicvariu gol sau conținînd un ou de grifon¹) în loc să-i sancționeze? Rugîndu-se ca un călugăr pentru păcatele poporului, adică pentru relativa impunitate a nobililor?² Lăsîndu-se încontinuu lipsit de podoabele de preț, ca și de mînia îndreptățită, astfel încît cu el lucrurile se termină întotdeauna cu sărutul păcii? Acest molîu, cum ni-l zugrăvește Helgaud atunci cînd forțează trăsăturile³, contrastează puternic cu acel sfînt Ludovic înfocat și sever care va pedepsi cu asprime, știind că Dumnezeu îi scuipă din gura lui pe cei căldicei. Fără să meargă atît de departe, Robert al II-lea din paginile lui Helgaud uimește, comparat cu Ludovic al VI-lea al lui Suger (1100-1137), cu doar un secol mai tîrziu. De această dată, mîna lui Dumnezeu îl înarmează pe rege împotriva tiranilor, la fel cum a procedat cu episcopul de Bourges în jurul anului 1038.

Robert este de o pietate prea împăciuitoare - sau prea comodă, în caz că maschează un caracter cu adevărat slab. Merită ca Fulbert să-l șfichiuiască⁴. Îi iubește oare îndeajuns pe săraci cel care nu izbutește să-i pedepsească pe bogați?

Ca să spunem adevărul, nu avem de-a face decît cu regele așa cum îl vede Helgaud. Biograf care n-a trăit în preajma lui, el nu adună decît informații filtrate, pe care le adaptează la cerere, împo-dobindu-și eroul cu toate virtuțile la modă. Ai zice că acest om al mănăstirii n-ar vrea să lase să-pătrundă în lumea sa de luminări și

Note:

1. Helgaud, 11 și 12.

2. Helgaud, 7.

3. Adevăratul Robert nu iartă întotdeauna: Fromond de Sens moare în închisoarea lui din Orleans. Regele poartă conflicte îndelungate, îi arde pe ereticii din Orleans...

4. Vezi *supra*, p. 554.

pergamente nici prea mult zgomot, nici o veritabilă furie, și nici complexitatea realului. Ce deosebire față de Raoul Glaber și Ademar de Chabannes!

Ardoarea regelui Henric

Dacă nu este exhaustiv și nu-i conferă eroului său o reală profunzime umană, Helgaud atestă în schimb neliniștea religioasă a bătrînului rege păcătos. Și alții confirmă această trăsătură. De altminteri, se știe că bătrînețea lui Robert nu e chiar una liniștită. Este o perioadă de discordii familiale, așțate de Eudes de Blois sau de alții, și de apariții de castele în însăși inima regiunii regale. Pînă acolo încît, după anumiți autori recenți, Robert i-ar fi lăsat moștenire succesorului său, Henric I, o situație absolut critică. După 1031, nici nu mai poate fi vorba de împodobirea bisericilor, e nevoie de un rege care să fie tot timpul în șa - iar Henric o face, ni se spune, cu ardoarea disperării... Cît va domni, contemporanii vor fi uimiți de activitatea sa cavalierească.

Dar este criza inițială chiar atît de critică ? Oare prin Henric I regalitatea franceză ajunge cu adevărat la nivelul minim, la înjosirea extremă pe care istoriile Franței se complac uneori să o descrie ? Frumos suspans, cu tînărul rege căruia pare că-i fuge pămîntul de sub picioare, hăituit de la un castel la altul, și pe care normanzii îl salvează în ultima clipă. Păcat că trebuie să mai tăiem din toate acestea.

În 1027, Henric îi lasă ducatul Burgundiei fratelui său mai mic, Robert, și devine rege în locul lui Hugues, mort în 1025. Iată-l asociat la regalitatea tatălui său printr-o ungere pentru care li s-a cerut acordul cel puțin lui Guillaume de Aquitania și Eudes al II-lea de Blois¹. Dar acord pentru ce ? Pentru menținerea dinastiei la tron sau pentru privilegiul întîiului născut ? Mai curînd pentru acesta din urmă, după cum a arătat Andrew Lewis². Regina Constance îl prefera pe mezin, și probabil că Robert, la anii lui, era destul de slab pentru a se lăsa convins... Oricum, în 1027, de Cincizecime, ceremonia de ungere a lui Hugues adună la Reims în jurul celor doi regi ducii de Aquitania și de Normandia³, contele Eudes de Blois, nouă episcopi (printre care Adalberon de Laon, Guerin de Beauvais și Beraud de

Note:

1. Fulbert, nr. 105 și 106.
2. *Les Trois Ordres...*, pp. 51-53.
3. *Recueil des historiens de France*, 10, 614.

Soissons), precum și trei abați (printre care și Odilon de Cluny). Sigur că Adalberon și Odilon nu sînt cei mai buni prieteni din lume, însă așa se întîmplă totdeauna la orice mare ceremonie religioasă, indiferent de ținut: rivalii se reunesc¹... Cît despre regina Constance, aceasta, furioasă că-l vede uns pe Henric, și nu pe Robert, pleacă de-a călare² înainte ca ziua să se sfîrșească.

Or, în aceeași perioadă, vedem apărînd la sfîrșitul diplomelor regale o nouă categorie de semnatari. În 1028, Robert cel Pios întemeiază abația de la Coulombs, în dioceza Chartres. În jurul lui se găsesc cîțiva episcopi (printre care și Fulbert, care va muri foarte curînd), marii conți (din Flandra pînă în Poitou, trecînd prin Foulques Nerra și Eudes al II-lea de Blois), dar și o sumedenie de viconți și de seniori castelani, sosind în forță. Sînt tulpinile familiilor senioriale ce vor anima mai tîrziu istoria „domeniului regal” : Bouchard de Montmorency, Amauri de Montfort și alții. Iată deci consacrați - într-o adunare al cărei scop este tocmai consacrarea - reprezentanții a ceea ce istoricii au numit „o a doua feudalitate”³, cea situată sub nivelul conților, ancorată în castele de mărime mijlocie. Jean-Francois Lemarignier a interpretat această apariție ca pe un indiciu al crizei structurale extrem de grave numite „mutația anului o mie”. Într-adevăr, după 1030 nu vedem oare în jurul regilor mai puțini conți și episcopi, dar mai multe astfel de mărunte personaje, „simpli castelani” și „simpli cavaleri”, urzind revolte și proaste obiceiuri? Cu aceștia, regele are permanente fricțiuni, însă este bucuros să-i aibă în jurul lui; ei îi scad din prestigiu, asigurîndu-i în schimb înrădăcinarea în adîncul societății din île-de-France⁴. Pe de altă parte însă, unde este independența durabilă a „castelanilor” ? Iată ceea ce face ca între ei și rege să existe mai curînd o interdependență, o dată criza depășită. Așa sînd lucrurile, chiar și înjosirea brutală a regelui trebuie nuanțată. Olivier Guyotjeannin⁵ a arătat că, de fapt, există două categorii foarte distincte de diplome regale. Cele pe care regii le promulgă înconjurați de episcopi și conți, ca pe vremuri, nu dispar, ci pur și simplu coexistă de acum

Note:

1 • C. Pfister, *Etudes...*, p. 76. Un episcop vine să se plîngă adunării, care aruncă anatema asupra unui senior „tîlhar”. 2. *Miracles de saint Benoît*, VI, 15 (p. 240).

3- R. Aubenas, „Les châteaux forts...”.

4- J.-F. Lemarignier, *Le Gouvernement royal...*, pp. 68-82.

5- „Les actes de Henri!”...”.

înainte cu cartele și intervențiile regale mai puțin pretențioase. Aici intervin și dau mărturie toți micii castelani, toată drojdia, toți germenii răzvrătirii (care se fălesc totuși că sînt cavaleri). Să nu uităm: colecțiile de diplome regale nu provin din arhive constituite de regii înșiși (ele nu apar decît în 1194), ci din fondurile și catastifele bisericilor. Există deci ceea ce se numește o cale ocolită în dosarele de surse, iar cînd analizăm formele de guvernare regală prudența este obligatorie.

În realitate, prin Henric I, regalitatea își recapătă dintr-o dată vloga și tinerețea: s-a terminat cu moliciunile descrise de Helgaud! Trebuie spus că se schimbă și cronicarul. Cel care-l preamărește pe al treilea Capetian este Andre de Fleury :

Fu înălțat rege la Reims, în ziua Cincizecimii, cu încuviințarea marilor nobili din Galia întreagă. Nu se arată a fi mai prejos de înaintașii săi în fapte cavaleresti. Și mai ales primi porecla de „Castelanul” (*Municeps*), pentru că lua castele (*munitiones*), iar nu pentru că cerea daruri (*munera*)¹.

Negarea și jocul de cuvinte de mai sus sînt foarte mucalite. E o maliție a miliției de mănăstire; altfel, de ce s-ar mai pomeni o asemenea etimologie ? Acest termen cu dublu sens ne lasă perplecși pentru o clipă. Însă apoi nenfiorăm în fața pĂrtinirii de care dă dovadă Constance. Iată de ce regina-mamă s-a burzului în seara ungerii regelui (1027):

Voia să-i fie trecută coroana celui alt fiu al ei (Robert I de Burgundia), ce purta numele tatălui și căruia, după aceea, frate-său i-a încredințat ducatul Austrasiei². (...) Regina deplîngea deci zădărnicia strădaniilor ei de pînă atunci. Ci apoi se întrecu pe sine în vicleșuguri femeiești. Astfel, semănată de diavol, gîlceava izbucni între tată și fiu. Părinții se înțeleseră să-l alunge din palatul regal și din onorurile lui. Îl opriră a mai călca în Franția, iar el nu găsi adăpost decît la străini, în castelul din Beaugency³.

Note:

1. *Miracles de saint Benoît*, p. 241.
2. Andre își cere scuze dacă, în cele ce vor urma, nu va respecta o cronologie riguroasă. La rîndul lui, Raoul Glaber numește Burgundia „Austrasia” : *infra*, p. 564, nota 2.
3. *Miracles de saint Benoît*, pp. 240-241.

Criza care îl preschimbă pentru moment pe Henric în proscris la Beaugency este una familială, și nu structurală. Zic bine „Henric”, contrar lecturii lui Christian Pfister (1885)¹, care crezut că însuși regele Robert a fost îndepărtat pentru o vreme de la putere - însă fraza lui Andre de Fleury șchioapătă puțin, la fel ca atunci când vorbește despre bătălia dintre miliția din Bourges și Eudes de Deols... Ceea ce nu spune cronica este că, desemnat în 1027 duce de Burgundia, Robert se revoltă, avându-l alături pe Henric, fratele său. Raoul Glaber o știe și evocă intrarea armată a bătrînului rege Robert în această provincie². Trecînd prin Dijon, el cere sfat de la abatele mănăstirii Saint-Benigne, Guillaume de Volpiano, iar acesta din urmă îi reamintește că și el își ofensase cîndva părinții. „Acum a venit rîndul tău...” Iar regele Robert își recunoaște, pios, greșelile din trecut. „Apoi, după asedii și pustiiri, pacea se așează din nou în cele două provincii (Francia și Burgundia)”³. Știm de altfel că principalul mediator a fost contele de Anjou, Foulques Nerra, rudă cu Constance. Iată pe cineva căruia discordia din familia regală nu-i convine. Servește prea mult interesele adversarului său, Eudes de Blois. Această discordie îmbracă, după cît se pare, aspectul clasic al conflictelor dintre generații, care izbucnesc aproape de fiecare dată cînd un părinte are lipsa de bun-gust să treacă de cincizeci de ani, și este legată de moștenire : bunurile trec de la o generație la alta în etape, și nu fără șicane⁴... înainte de revolta lui Henric și Robert, fratele lor mai vîrstnic, Hugues (uns rege în 1017 și mort în 1025), se răzvrătise și el împotriva părinților, după care se împăcase cu ei. Tinerii, cu setea lor de viață, nu acceptă să mai aștepte de la stabilirea succesiunii pînă la dobîndirea efectivă a senioriei, iar cei mai în vîrstă, temîndu-se de moarte, fac totul pentru a amîna scadența și a-și păstra unele drepturi.

Pe măsură ce îmbătrînește, Robert devine din ce în ce mai pios. Dacă îl vom citi pe Helgaud de Fleury, îl vom vedea debordînd de generozitate față de biserică, angoasat de moarte și împovărat de vinovăție... Moare la Melun pe 20 iulie 1031 și e înmormîntat la Saint-Denis.

Note:

1. *Etudes...*, p. 80.
2. Raoul Glaber, III, 9 (p. 208).
3. *Ibidem*.
4. Rezumînd, Robert cel Pios dă prea mult bisericilor și prea puțin propriilor fii.

Este momentul în care Henric I începe cu adevărat să domnească, în 1032, de Paște, ține la Orleans o curte încoronată¹ și-i încredințează, cum am văzut, ducatul Burgundiei frateLui său, Robert. „Greșeală politică”, au spus Christian Pfister și Achille Luchaire (1894, respectiv 1911), ca și cum ar fi putut face și altfel... Potrivit uzanțelor din secolele al X-lea și al XI-lea, era de neconceput ca fiul cel mare să cumuleze mai multe mari „onoruri”.

Burgundia mai fusese încredințată o dată unui mezin robertian, frate cu Hugo Capet și răposat în 1002 fără să lase vreun fiu. Două generații mai târziu, ea merge la altul, care de data aceasta întemeiază o dinastie „cape-țiană” ce va supraviețui pînă la 1361 fără să creeze niciodată vreo problemă serioasă ramurii mai vîrstnice.

O însemnare veridică, deși „refăcută”, ne aduce la cunoștință asistența foarte selectă a curții încoronate de la Orleans: ducii de Normandia și de Aquitania, conții de Flandra și de Bretania, rivalii ligerieni (Foulques Nerra și Eudes al II-lea). „În zadar am căuta în istoria primilor Capețieni” ceva asemănător, scrie Jan Dhondt², grăbindu-se puțin. În zadar? Și totuși, nu e nevoie să mergem prea departe : în 1028, cînd Robert al II-lea și-a măritat fiica, Adele, cu același conte de Flandra, Baudouin al V-lea, dîndu-i drept zestre Corbie, de față se aflau aceleași personaje³. Marile reuniuni de acest tip nu au încetat și nu vor înceta niciodată, nici măcar după 1030, cînd în „anturajul regal” vor apărea castelanii. Desigur, ele sînt intermitente și puțin atestate documentar, însă suficiente pentru a ne permite să excludem ideea unei „independențe absolute a marilor seniorii”⁴. Dimpotrivă, există ceea ce istoricul Susan Reynolds numește o „solidaritate specifică regatului”, la fel cum există o solidaritate specifică ținutului (*pagus*), în ciuda pretensei „independențe” a seniorilor castelanii față de conte. Grupul din regat ce gravitează efectiv în jurul regelui capețian nu-i include pe prinții

Note:

1. O curte încoronată este o adunare în centrul căreia stă regele și care are loc cu prilejul marilor sărbători (mai ales de Crăciun, de Paște sau de Cincizecime). Regele își pune în mod solemn coroana, pe care în restul timpului nu o poartă; marii nobili formează în jurul lui o adevărată curte, atît în sens monden, cît și juridic.
2. J. Dhondt, „Une crise...”, pp. 139-140. Vezi și „Quelques aspects...”-
3. C. Pfister, *Etudes...*, p. 79.
4. A. Luchaire, *Les Premiers Capetiens...*, p. 163.

stabiliți la sud de Mâcon, Bourges și Perigueux - dar rămân totuși două treimi de „carliști”.

Apoi, Jan Dhondt transformă anul 1033 într-o poveste dramatică. Puțin după Paște, regina Constance - hotărât lucru, de temut - se apucă iar de năzbîtii.

Andre de Fleury relatează ruperea unei „învoieli de pace” despre care am vrea să știm de ce gen era:

Regina voia să aibă pentru sine partea cea mai însemnată a domeniului regal (*regnum*). Nobilul oraș Senlis, cetatea Sens, castelul din Bethisy, Dammartin, Le Puiset, Melun și Poissy, toate acestea voia să le dobîndească în virtutea (*contra*) unei cesiuni regale. Încredin-țîndu-i contelui Eudes jumătate din Sens, îl făcu să poarte războaie nenorocite împotriva seniorului său.

Așijderea, luă prin viclenie pe mulți dintre nobilii Galiei. Și astfel, învoiala de pace¹ fu ruptă, iar șiretenia unei femei asmuți cu cruzime mii de răzvrătiți asupra unui singur principe. Ci acesta ieșise din pruncie strunind mîndria burgunzilor cu aceeași înțelepciune ca strămoșii săi. La fel de bine știu să plece fruntea Neustriei nesupuse prin ardoarea-i cavalerescă. El se prinde în luptă cu maică-sa, Constance. Mai întîi dă năvală în Poissy, unde maică-sa se desfăta cu pește. (La fel sună și în latină: neîndoielnic, monahului nostru îi plac calambururile !) De neoprit, ocupă cetatea mulțumită unui vicleșug al lui Eudes de Deols și o ia din nou în stăpînire. Regina nu-i poate ține piept fiului ei; e cît pe ce să fie prinsă și fuge cu primul prilej ce se ivește. Cu o luntre foarte șubredă, trece Sena și caută adăpost în Pontoise².

Puțin după aceea, operațiunile se focalizează asupra unui nou și puternic castel din Beauce, Le Puiset, construit pe un teren revendicat de Saint-Denis. Henric I organizează o blocadă și îi vedem sosind grabnic pentru confruntare atît pe partizanii săi, cît și pe cei ai mamei sale și ai lui Eudes al II-lea.

Archembaud de Sully vine în ajutorul regelui și săvîrșește cu aceeași ocazie o serie de prădăciuni³ (pe care, într-o astfel de situație, cu greu le-ar putea interzice o pace a lui Dumnezeu). Mînia dumnezeiască îl răpune însă tocmai cînd, la porunca lui, i se servea la masă rodul jafurilor... în castel, blocada regală îi infometează pe asediați și este nevoie ca „amazoaana” Constance să vină plîngînd și să-i ceară iertare în genunchi fiului,

Note:

1. Care ? Există atîtea...
2. *Miracles de saint Benoît*, p. 241.
3. *Ibidem*, p. 242.

într-o scenă, probabil, codificată. „De-atunci înainte, pînă la sfîrșitul zilelor ei, regele îi arată toată cînstea cuvenită”¹.

Această scorpie în sfîrșit îmblînzită de fiul ei moare curînd, în 1034. La urma urmei însă, trebuie să avem despre ea o părere chiar atît de proastă ? A trăit momente dramatice între 1008 și 1011, cînd regele Robert era cît pe ce să se recăsătorească cu Berthe. Odorannus de Sens o înfățișează pradă insomniei, singură cu cei doi prunci ai ei, Hugues și Henri, întărită totuși de apariția sfîntului martir Savinien care o îndeamnă, bineînțeles, la... „constanță” !² Pusă într-o situație foarte dificilă, în mijlocul unei curți clocotind de intrigă, cu un cler ce tună și fulgeră împotriva felului în care este îmbrăcată escorta ei meridională, ea nu și-ar face auzit glasul dacă n-ar striga cît de cît. Iar o dată ce strigă, totul se întîmplă din vina ei! în 1033, după părerea mea, își revendică zestrea sau un pact pentru a și-o redobîndi de la un fiu care nu este decît parțial în cunoștință de cauză.

Acestui fiu, Andre de Fleury îi este mai degrabă favorabil³. Dacă ar fi să-i dăm crezare cronicarului, Henric îmbină puterea magică (ardoarea cavalerescă) cu noblețea moștenită (prudența ancestrală). El se bucură totodată de ajutorul unor puternici seniori, precum Eudes de Deols, neîndoielnic, expert în șiretlicuri îndrăznețe, atît la Poissy, cît și la Châtillon-sur-Indre... S-ar zice însă că doi cronicari (și, prin intermediul lor, cel puțin doi seniori) s-au vorbit să zugrăvească, rînd pe rînd, un Henric I la strîmtoare, singur împotriva tuturor. Adineauri, Andre de Fleury ni-l arată refugiindu-se la Beaugency, al cărui senior se va fâli mai apoi că este credinciosul regelui, omul lui de încredere. în 1033, este rîndul normandului Guillaume de Jumieges; el susține că, aflat la mare ananghie, Henric I găsește adăpost în Normandia alături de încă doisprezece tovarăși. Ducele Robert Magnificul (numit mai tîrziu „Diavolul”) îi făgăduiește sprijinul său contra suzeranității asupra ținutului francez Vexin și-l ajută să se pună din nou pe picioare. „în 1033, monarhiei părea că i-a sunat ceasul”, își închipuie Jan Dhondt⁴. Extraordinară coincidență cu mileniul Pămîririi lui Hristos,

Note:

1. *Ibidem*, p. 243.

2. *Opera omnia*, p. 100 (ed. R.-H. Bautier și M. Gilles, Paris, CNRS, 1972. *Sources d'histoire medievale*, 4).

3. în ciuda înțepăturii inițiale privitoare la gustul său pentru „daruri” **vezi supra**, p. 564.

4. „Une crise...”, p. 144.

căci pentru vremea aceea, neîndoielnic, sfârșitul regilor franci ar fi însemnat literalmente sfârșitul lumii! Imaginația modernă ar putea broda multe pe această temă, pentru ea feudalitatea în general și „anul o mie” în particular fiind întotdeauna propice cristalizării unei angoase a disoluției sociale... Cum se întâmplă adesea, paradigma modernă uzează și abuzează de legendele medievale. Căci, pînă la urmă, episodul normand și cel de la Beaugency sînt puțin aranjate! Nu este vorba cumva de acordarea unui prea frumos rol ducelui și seniorului? Poate că într-o zi au spus: „De-ar fi să nu rămînă decît unul (alături de rege), acela eu voi fi! ”, și de atunci, ce răsplăți n-au meritat? Frumos sprijin, ce-i drept, pentru revendicarea ulterioară a ținutului Vexin de către duce și a titlului de „credincios al regelui” de către Landri de Beaugency. Aceste relatări sînt însă chiar și astăzi mană cerească pentru cine ar vrea să istorisească aventura unui rege redus la un mărunț domeniu regional și trădat pînă și aici de ultimii săi vasali. Pentru Dhondt, Constance „declanșa într-un fel cel de-al treilea val de dezagregare a puterii regale”¹. După duci și marii conți, emancipați din 900 sau 950, iată asaltul final: „în sfîrșit, pleava, micii conți și vasalii mărunți, își cîștiga autonomia”². Cu toate acestea, o serie de tîrguri apar între operațiuni (sau chiar le opresc). Conte de Dammartin îl aruncă pe Eudes asupra domeniului Combs. Ducele de Normandia, cum am văzut, vrea ținutul Vexin. Henric le cedează, chiar dacă într-o zi le va lua înapoi cu cealaltă mînă. Seniorul de Mortaigne, un cavaler ce poate servi drept pildă de noblețe, este gata să-l slujească dacă îi va spori „onoarea”; apoi, neavînd copii, l-ar lăsa ca moștenitor pe regele Henric³...

Ceea ce am văzut nu este revolta unei clase de mici feudali, ci un episod al relațiilor ambivalențe dintre rege și mama sa, dintre rege și contele Eudes. Ceilalți sînt doar pioni în jocul sistemic; își joacă rolul și atîta tot. Apoi, războiul nu este omniprezent, neavînd nimic de-a face cu pierderile - altminteri foarte reale - produse de foamete și descrise de Andre de Fleury. În sfîrșit, toată escapada regelui nu durează decît cîteva săptămîni. O primăvară fierbinte, nimic mai

Note:

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Miracles de saint Benoît*, VI, 18 (p. 244). Vedem astfel reapărînd neconținut probleme legate de „onoruri” lipsite de moștenitori.

mult. Cel târziu pe 20 iulie, posibil încă de pe 18 mai, Henric se află pe Meusa, la Deville. Aici îl întâlnește pe împăratul Conrad al II-lea, care promite să-i dea fata de soție¹ și îi face cadou un leu. Până la urmă, campania a fost rodnică! Tânărul rege preia în totalitate rolul european al tatălui său și ni-l închipuim pe cale să ajungă la o înțelegere cu teutonul în dauna lui Eudes al II-lea de Blois... Conrad declanșează o serie de ostilități „în regatul lui Henric I, regele francilor, dar numai pe domeniile și fiefurile lui Eudes”² (Wipon). E limpede că Henric l-a lăsat să intre.

„Criza puterii capețiene” din 1032-1034 a fost deci mult exagerată, cauza fiind paradigma violenței dezlănțuite și a descompunerii avansate a „lumii feudale”. Henric I iese rapid din această criză care, structural, nu schimbă nimic. Să remarcăm doar succesul durabil, de la Raoul Glaber pînă la Jan Dhondt³, al scenariilor anului o mie, cu „moartea și învierea” lumii și a societății. Oamenii nu conștientesc să se-nfioare!

Note:

2. *Gesta Chuonradi*, 31 (ed. H. Breslau, Hanovra, 1915. *MQH SS. usus scholarum*).
''' '''

$$>\ll! \vee; ;<$$

avînd ca miză Sens, un important punct strategic. În acest oraș, Constance îi cedase în 1033 ceea ce Henric I îi refuza: dreptul regal asupra episcopatului și a comitatului. O dată Constance înfrîntă de fiul ei, lupta continuă. O luptă punctată de victoriile lui Henric I, după spusele lui Andre de Fleury. Într-adevăr, pînă la urmă Eudes pierde controlul asupra orașului Sens, în vreme ce regele și-l consolidează pe al său. Totuși, nu se poate susține că, în Franța acelor ani, „instabilitatea a fost totală la toate nivelurile”. Nu, ci doar că a persistat aceeași vîscozitate a sistemului.

Pînă la urmă, soarta se arată destul de crudă cu Eudes al II-lea. Reluîndu-și acțiunile în Lorena, se izbește de ducele Gothelon (din casa de Ardenne, de care este legat Gerard de Cambrai). Bătălia din 15 noiembrie 1037 îl va duce la pierzanie.

Căzură nenumărați morți din amîndouă taberele. Eudes însuși își dădu duhul în chip vrednic de milă. Episcopul Roger de Châlons, însoțit de venerabilul Richard (abatele de la Saint-Vanne de Verdun, mare reformator), veni să-i culeagă trupul și i-l înapoie soției sale. Ea-l duse la Tours, unde fu îngropat alături de tatăl său, în cimitirul de la Marmoutier. Astfel sfîrși Eudes. Am povestit acestea ca să se știe că Ziditorul lumii, în nesfîrșita-I dreptate, ține cele făgăduite lui Moise: „Eu, Domnul Dumnezeu, pedepsesc pe fii pentru păcatele părinților pînă la a treia și a patra spiță”¹.

După care Raoul Glaber, autorul acestor rînduri, revine la crima lui Thibaud Pungașul, săvîrșită cu aproape o sută de ani în urmă... El alege din Biblie versete mai puțin îndurătoare decît alții, căci tot aici se spune că păcatul strămoșilor nu trebuie să cadă asupra urmașilor. Andre de Fleury e mai patriot. Sfîrșitul lui Eudes (prevestit de o eclipsă) anunță că „francii” vor suferi o înfrîngere umilitoare în fața „lorenilor și germanilor”, în timp ce pînă atunci ei învinseseră întotdeauna².

Moartea lui Eudes al II-lea la aproximativ 55 de ani nu înseamnă totuși sfîrșitul conților de Blois. Eudes are doi băieți mari între care, „u acordul regelui, i se vor împărți onorurile. Mai vîrstnicului Thibaud îi revin Chartres, Tours și Blois (moștenirea părintească directă), mezinului Etienne - Troyes și Meaux (cîștigate în 1021). Sistemul este același ca în familia capețiană. Cei doi fii ai lui Eudes

Note:

Raoul Glaber, III, 38 (p. 214).

Miracles de saint Benoît, VI, 21 (p. 248).

nu pot fi contestați ca nobili și cavaleri, în ciuda răutăților lui Râul Glaber... Onorurile le au de la propriii strămoși și de la rege. Iar cu acesta din urmă îi vom afla certați (grav ?) în 1042, când se va pune problema de a statornici răgazul lui Dumnezeu.

Probabil că pacea lui Dumnezeu din 1023 și, după cât se pare, alt răgaz încheiat prin 1036 i-au netezit calea. Lucrul cel mai uimitor este că sursele sînt atît de discrete în privința acestui subiect. Trebuie amintit, de asemenea, cît sînt ele de lacunare și de aleatorii și cît de mult ne-am înșela dacă am stabili, aici ca și în alte părți, o alternativă simplă între pacea lui Dumnezeu și haos. În două rînduri pe parcursul acestui capitol, la Hery și la Cambrai, am întîlnit „pacea lui Dumnezeu pentru a ascunde slăbiciunea regelui”. Tot în două rînduri, am descoperit aici un simplu slogan. Fără îndoială, slăbiciunea regelui se exprimă adesea prin iertarea prea ușor acordată delictelor nobilimii. Nici în pacea lui Dumnezeu însă, sfînta mînie nu-și face efectul; episcopii iartă destul de repede, dînd dovadă de aceeași slăbiciune ca și regele.

Capitolul 7

Începuturile răgazului lui Dumnezeu

Știm că, exact în perioada (1033-1036) în care, probabil, au loc la Douai între Gerard de Cambrai și partenerii săi tratativele privitoare la formula de pace, o altă pace este încheiată în Amienois. Scena petrecută aici este aidoma celei din Aquitania lui Ademar de Chabannes : Dumnezeu trebuie îmbunat după șapte ani de foamete. Sînt aduse moaște ale sfîntului Adalhard de Corbie, care fac minuni. „Oamenii din Amiens și cei din Corbie se strîng cu sfinții lor ocrotitori și hotărăsc o pace deplină, adică pe toată săptămîna”¹. An de an, ei își reînnoiesc promisiunea la Amiens, în mănăstirea Saint-Firmin. Certurile nu trebuie tranșate prin răz bunare, jaf sau incendiere înainte de a se face, în ziua cu pricina, o reclamație pașnică în fața catedralei și în prezența episcopului sau a contelui. Acest scurt rezumat este suficient de dens și de precis pentru a atesta răspîndirea formulei „pactelor aquitane” pînă departe la nord de Loara - fapt confirmat în Normandia anilor 1040².

Textul este valoros însă și pentru că autorul lui scrie după 1059. De vreme ce el precizează că în acel moment era vorba de o „pace deplină”, întinzîndu-se pe durata întregii săptămîni, înseamnă că există și o pace *nedeplină*, mai modestă... Venită din sud și trecînd prin Burgundia, o formulă nouă apare cu adevărat în Franția cel tîrziu în anii 1060 : este răgazul celor patru zile sacralizate de Cina, Patimile și învierea lui Iisus, un „adio, arme” de miercuri seară pînă luni dimineață.

Contemporanii ne oferă o viziune mai limpede asupra acestei formule decît asupra celor care i-au netezit calea. Ei semnalează

Note:

Uiracles de saint Adalhard, I (4, MGH, SS, XV, p. 861). Vezi *infra*, p. 611.

„pacea numită în limba poporului *răgazul lui Dumnezeu*". Un răgaz reprezintă un timp sau *un spațiu* sustras violențelor obișnuite prin pactul social și prin autoritatea religioasă, începînd cu secolul al XI-lea, sensul spațial va slăbi și va lăsa locul celui temporal.

Istoricilor le este însă dificil să precizeze cum se cuvine relația dintre pacea lui Dumnezeu „originară”, cea a conciliilor din Aquitania și a jurămintelor controversate, și acest răgaz al lui. Dumnezeu care provoacă un al doilea val de decrete - o nouă undă de șoc ? Vechea școală¹ vedea în răgazul lui Dumnezeu o dezvoltare, o adăugire. După ce pusese la adăpost spații particulare, iată că Biserica își universalizează pacea timp de aproape două sute de zile pe an: e aproape un „șomaj al războiului feudal”, potrivit expresiei lui Achille Luchaire. Iar răgazul de la Narbonne ar fi menitul „mișcării de pace”. Și totuși, altor istorici, mai apropiați de noi², răgazul lui Dumnezeu le-a apărut, dimpotrivă, ca o diluare a păcii originare, ca un regres. Oare nu sînt abandonate trei zile pe săptămînă violenței, cum probabil gîndește fără să o spună autorul *Minunilor sfîntului Adalhard*? Și, mai ales, nu există oare în răgazul lui Dumnezeu ceva mai autoritar și mai instituțional decît în pacea lui Dumnezeu, „populară” și festivă? Trecerea la lege care pune capăt sărbătorii... Cînd cu pacea de la 1033, Raoul Glaber relatează despre vindecări miraculoase într-o atmosferă de veselie; cînd vine vorba de răgazul din anii 1040, nu mai știe decît de judecăți și de răzbunări ale lui Dumnezeu³. Cum se întîmplă adesea, vechea școală are mai multă dreptate, într-adevăr, niciodată principiul de pace n-a domnit pe deplin în decretelor conciliilor: pacea originară și desăvîrșită este o himeră sau, ca la Cambrai, o sperietoare agitată în cadrul polemicilor. Dezvoltînd în anii 1040 răgazul celor patru zile, a trei sau patru perioade liturgice și al anumitor sărbători de sfinți, episcopii din sudul, apoi cei din nordul Galiilor clădesc al doilea etaj al unui edificiu din care nu mai scot nici o cărămidă. Ei înalță astfel un

Note:

1. Ea crede în progres: după un secol X absolut feudal, pacea lui Dumnezeu aduce în secolul al XI-lea măcar o geană de lumină, pregătind Franța pentru un viitor regal și înfloritor.

2. Susținătorii feudalizării anului o mie, pentru care pacea din Puy (993-994) reprezintă ultimul bastion de apărare al posesorilor de pămînturi scutite de taxe senioriale.
/.,... . sîv, ->; <, »-, uii; v.-

3. Vezi *supra*, p. 34.

;

baraj în calea restricțiilor, a derogărilor, a tuturor acelor „numai dacă” sau „afară doar dacă”, întrucît, chiar dacă răufăcătorii pot fi prinși în perimetrul inviolabil al unei biserici (vezi articolul întîi al jurămîntului de la Vienne), lucrul nu e îngăduit decît de luni pînă miercuri. În sfîrșit, vedem că pacea lui Dumnezeu ține acum nu de o asociere între episcop și conte, ci doar de Biserică, dovadă a ascendentului ei tot mai important. Răgazul nu-i oferă oare o jurisdicție imposibil de ignorat, mult mai precisă decît cea asupra păcii ? Iată însă că reapar aceleași întrebări ca în cazul primelor păci ale lui Dumnezeu. Respectarea perioadelor liturgice este o noutate chiar atît de radicală după șase secole de creștinism ? Iar răgazul lui Dumnezeu este și urmat după ce a fost promulgat ? Nu cumva se iartă un mare număr de infracțiuni ? La urma urmelor, există *niște* răgazuri ale lui Dumnezeu, la fel cum în generația precedentă au existat niște păci ale lui Dumnezeu oarecum diferite, mai mult sau mai puțin reușite.

1. În țara măslinului

Sudul mediteranean și Gasconia sînt regiunile regatului care au cele mai puține legături efective cu regele. Ne aducem aminte că, de Crăciunul anului 987, Barcelona îi servise drept alibi lui Hugo Capet¹: fiul său trebuia uns rege pentru eventualitatea în care el nu s-ar mai fi întors din expediția în ajutorul orașului. Și, ce-i drept, nu s-a întors, pentru că nici n-a mai plecat! În consecință, în ciuda unei supuneri formale, care subzistă în carte, contele de Barcelona și regele rămîn extrem de îndepărtați unul de altul. Regiunea Barcelonais constituie un principat puternic, care are o structură asemănătoare cu a Flandrei, aflată la celălalt capăt al Galiilor, și care primește numele de Catalonia. Acesta nu ezită să-și împingă pionii pînă la nord-est de Corbieres, în actualul Languedoc, jucînd o lungă și complexă partidă de șah împotriva rivalului său, contele de Toulouse. Tocmai în acest sud extrem, într-un Roussillon ce face parte integrantă din Catalonia, se naște, după cît se pare, răgazul lui Dumnezeu. Un mugure care se ivește începînd din 1027 pe ramura narboneză a păcii lui Dumnezeu. De ce s-a născut aici și nu în altă Parte ? Greu de spus. Căci, deși Catalonia își are propriul destin, ea nu diferă fundamental de restul Galiilor prin moravurile, legile și societatea ei. Și nu cunoaște feudalizarea anului o mie în mai mare măsură decît alte regiuni. Admirabilă prin aceea că sugerează tensiuni și complexități sociale reale legate de dezvoltarea agricolă și comercială, marea teză a lui Pierre Bonnassie necesită, fără îndoială, cîteva retușuri. Începînd cu

990, o documentație brusc foarte densă ne permite să vedem societatea de o manieră mult mai precisă¹ și deci mai directă, mai crudă decât înainte. De unde o adevărată revelație feudală, pe care, la fel ca în alte părți, nu trebuie să o luăm drept o revoluție a anului o mie².

Căci, încă din 986, carta de întemeiere a Cardonei³, deși dădea oamenilor importante garanții în privința moșiilor și a drepturilor de folosire a lor exercitate în mod colectiv, lăsa să se întrevadă, *a con-trario*, insistenta amenințare a unor „bărbați răuvoitori”, precum și toată ambiguitatea patronajului vicontelui Ermir și a agenților săi. Însărcinați să-i „ocrotească” pe oamenii din Cardona, nu-i vor domina oare seniorial dacă tot au prilejul ? După care, între 990 și 1040 încep să înflorească textele de jurăminte și de pacte (*convenientie*). Michel Zimmermann demonstrează în mod convingător complementaritatea acestor documente, numeroase începînd din 1010, de vreme ce coroana de Aragon-Catalonia va porunci mai tîrziu să fie înmănușate într-un florilegiu. În schimb, ce ar fi putut ea să ne păstreze din perioada care precedă jefuirea Barcelonei de către Al-Mansur, survenită în 985 ? Nu există nici o incompatibilitate între folosirea acestor formule feudale (sau parafeudale) și crîmpeiele de lege vizigotă (*Codul Judecătorilor* al regelui Receswinthe, secolul al VH-lea) ce reprezintă elementul specific gotic în sînul regatului franc. La fel ca și în alte cazuri, nici aici nu putem să opunem instituțiile publice „feudalității” sau să ne imaginăm că cea de-a doua s-ar hrăni dintr-o criză iremediabilă a celor dintîi⁴.

Note:

1. P. Bonnassie, *La Catalogne...*, I, p. 9.
 2. Pentru o prezentare a „feudalizării” mai gradată, vezi J.M. Salrach, *El proces de feudalitzacio...*
 3. M. Zimmermann, *Les Societes...*, pp. 191-197.
 4. între 1010 și 1035, în jurămîntul făcut de episcopul Ermengol d'Urgel contelui Guifred de Cerdagne răsună ecouri absolut carolingiene : „A© să vă arăt, ție și soaței tale, o credință fără gînduri ascunse (viclenie), cum trebuie să fie omul față de seniorul lui” (M. Zimmermann, *Les Societes...*, p. 112). În 802, astfel i te adresai regelui însuși, prin referință la un întreg corpus de norme implicite: cine nu știe cum trebuie să fie omul? Este luată de martor societatea în întregul ei. Urmează garanții privitoare la comitatele lui Guifred, la viața, mǎdurele și onoarea lui. Episcopul și castelanul de Cambrai s-ar recunoaște foarte bine aici, cu mențiunea că rolurile sînt inversate și că ar trebui să poată înțelege această occitană căreia îi întreprăzăm deja soarele și stîncile în sînul frazelor latinești.
- Cît despre acordul pe care îl încheie între 1018 și 1026 (M. Zimmermann, *Les Societes...*, p. 175) contele de Urgel și cel de Barcelona, acesta ne introduce din nou în universul *Istorisirii înfelegerilor* din Poitou. Ermengol d'Urgel îi datorează lui Berenger-Raimon „ajutor și credință”, mai puțin împotriva unui viconte și a fratelui său. Apar apoi clauze detaliate, aproape interminabile, privitoare la castelele ce trebuie păstrate, primite sau angajate. Și se repetă că totul se va face „fără șiretlicuri”, cu insistența de care e nevoie pentru a ne stîrni neconținut alte bănuieli... Ne aflăm, fără doar și poate, în lumea vicleniei feudale. P. Bonnassie, *La Catalogne...*, II, pp. 625-646.

Această lume este totodată una violentă. Pierre Bonnassie o demonstrează cu argumente temeinice. Cavaleria nobilă aduce din raidurile ei victorioase prin Al-Andalus prăzi care îi exacerbează gustul pentru lux și aroganța. Orice castel nou sau întărit constituie un sprijin în plus pentru dominația ei. Iar bisericile și țăranii au a se plînge de un întreg cortegiu de abuzuri. Înseamnă toate astea o violență dezordonată și fără nici o limită? Dimpotrivă, întrucît respectivele abuzuri sînt inventariate tocmai cu prilejul reclamațiilor în justiție. Și nu puține sînt „silniciile” săvîrșite de familii nobile ce au pierdut prea mult prin donațiile către biserici.

Criza survenită între Raimond-Berenger I și un grup de magnați condus de ruda acestuia, Mir Geribert, este depășită cu prețul unor războaie și negocieri¹. Justiția publică produce din ce în ce mai multe pacte - și cu atît mai bine, căci nu e un lucru pe care să-l trecem printre indiciile unei crize iremediabile. La urma urmelor, cultura juridică savantă este destul de vivace pe aceste meleaguri. Sensul legii explicite nu se pierde : răgazul lui Dumnezeu constituie cel mai bun exemplu.

Răgazul de duminică (Elne, 1027)

Și aici, monahismul reformat este viguros. El este admirabil întruchipat de Oliba, fiul unui conte din Cerdagne. La început abate al mănăstirii Saint-Michel de Cuxa, situată pe versantul nordic al Pirineilor orientali, el cumulează mai apoi această sarcină cu cea de episcop de Vie, pe versantul sudic al aceluiași munți. Înrușinat cu seniori și conți din regiune, mediază conflictele dintre ei. Îndrăgostit de puritatea legii creștine, ține și coprezidează sinoade în stilul celor din Aquitania, unde, în spatele episcopilor și clerului din catedrale, sînt prezenți credincioșii laici, bărbați și femei. Așa, de pildă, la Elne, în 1027, cînd Oliba îi ține locul episcopului Berenger, absent, și în 1033 la Vie, în propria-i dioceză. Aceste sinoade catalane iau măsuri clasice, ceea ce atestă că sînt urmașele celor din Puy și Narbonne, ținute cu o generație mai înainte și la care episcopii de Elne fuseseră prezenți. Apărarea clericilor și a bisericilor se amestecă cu prescripțiile carolingiene privind căsătoria creștină.

Păcile elaborate sub influența lui Oliba au însă partea lor de originalitate - Vie s-a emancipat față de Narbonne în 891, devenind metropola ecleziastică a acestor dioceze catalane. Apare cuvîntul „răgaz” : „înțelegere sau răgaz”, spune textul de la Elne; „înțelegerea Domnului, numită în graiul oamenilor de rînd răgaz”, spune cel de la Vie în 1033'.

Dacă textul de la Elne este autentic (deși se prezintă ca o însemnare ulterioară), atunci este primul care cuprinde următorul articol inaugural: (1) Episcopii strînși aici statorniciseră, laolaltă cu clerul și toți credincioșii, că nici un locuitor din cuprinsul acestui comitat ori episcopat² nu va izbi vrăjmaș de sîmbătă, ceasul al nouălea, pînă luni, la primul ceas. Într-adevăr, toți trebuie să cinstească duminica după cum se cuvine³.

Note:

1. Termenul este de altfel de origine germanică și latinizat în textele din secolul al IX-lea: L. Huberti, *Studieri...*, p. 254.
2. Episcopatul și comitatul nu înseamnă același lucru; primul este mai întins, cuprinzînd puțin din Conflent și Saint-Michel de Cuxa, laolaltă cu Roussillonul.
3. Mansi 19, col. 483.

Această măsură privind ziua de duminică era inedită pînă acum, cel puțin în pactele de tipul celor din Aquitania (urmașe ale pactelor din Auvergne). Ea este însă modestă, pentru că în 1027 creștinismul societal (o lege și valori creștine instituite oficial în țări întregi) numără peste șapte secole de cînd domnește. În realitate, regii cei mai puternici din jurul anului o mie, adică [^]thelred și Cnut ai Angliei, impun respectarea păcii atît în ziua de duminică, cît și pe durata Postului Mare¹. La Cambrai, presiunea socială îl blamează pe castelanul Gautier pentru că a ucis într-o zi de duminică. În secolul al IX-lea, răspunzîndu-le bulgarilor în legătură cu obiceiurile Bisericii sale, papa Nicolae I afirma că, în zilele sfinte și în Postul Mare, este oprit a se război dacă lupta poate fi ocolită. În schimb, ești dator să o faci întru apărarea patriei. Potrivit altor capitularii, nu se cade nici a ține adunări judecătorești duminica (ori în curtea bisericilor), pentru că atît judecata, cît și războiul sînt activități profane și prilejuri de dezbinare.

Pe deasupra, autoritatea carolingiană interzice în mod insistent să se lucreze duminica. Ea reia astfel injoncțiunea unei întregi serii de scrisori „căzute din Cer” începînd cu Antichitatea tîrzie², precum și a multor răzbuunări miraculoase în care cei sau cele care nesocotesc interdicția, duminica ori în timpul unei mari sărbători, suferă un accident de muncă. Răniți la mîini, vin apoi să se pocăiască în sanctuar, unde sînt vindecați, iertați și, cu același prilej, aserviți. Gregoire de Tours relatează astfel intervenția sfîntului Martin în favoarea accidentaților dintr-o duminică de Tăierea capului sfîntului Ioan Botezătorul³. Apoi, e adevărat, *Minunile* scrise în mănăstiri subliniază în special infracțiunile comise la prăznuirea sfîntului *Ior*⁴. Totuși, rana este întotdeauna vindecabilă. Ceea ce înseamnă că avem de-a face cu răzbuunări divine de rangul doi, mai blînde decît loviturile adeseori mortale îndreptate asupra cavalerilor prădalnici, tîlhari și hulitori.

Note:

1. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 71.
2. H. Delahaye, „Note sur la legende...”.
3. *Miracles de saint Martin*, III, 3 ; II, 57 (ed. H.-L. Bordier, voi. II).
4. *Miracles de saint Benoît*, V, 12, precum și VIII, 10 (este o zi de duminică, dar, mai presus de orice, o sărbătoare a Fecioareienerate la Fleury) și VIII, 12, 32, 33 (sărbătorile sfîntului Benedict).

De aici însă pînă la răgazul lui Dumnezeu se produce o triplă deplasare. Pe de o parte, accentul cade mai curînd pe ziua (apoi zilele) Domnului decît pe cele ale sfinților: particularismul monastic face loc universalității creștine sau diocezane (cu. mari sărbători regionale închinare sfinților). Pe de altă parte, cuvîntul de ordine nu se mai adresează persoanelor neînarmate și supuse senioriei, somate să-și întrerupă „lucrarea serbiei”, îndeplinită din respect și pentru tribut; acum e momentul ca în special nobilii să depună armele ai căror purtători consacrați sînt. în sfîrșit, numărul zilelor-tabu crește de zece, ca să nu spunem de o sută de ori: de la trei sau patru sărbători, se trece la 52 de duminici (Elné, 1027), apoi la 250 de zile ce-l comemorează pe Hristos. Așa încît principală sursă a răgazului lui Dumnezeu, a anului său sfînt și a săptămînii sfiate este pacea lui Dumnezeu instituită de generația precedentă! într-adevăr, după cum am văzut, în decrete s-au stabilit zile de post pentru poporul creștin - adică s-au universalizat unele penitențe -, tocmai acelea cînd folosirea armelor era oricum prohibită în anumite locuri și circumstanțe. Răgazul din zilele sfînte ale săptămînii reprezintă deci o consecință logică; cît despre cele trei „păresimi” cînd armele sînt abandonate (perioadele Crăciunului, Paștelui și Cincizecimii), acestea sînt trei momente intense în postul penitenților.

Din nefericire, nu dispunem de relatarea nici uneia din tot acel cortegiu de răzbunări miraculoase care, potrivit lui Raoul Glaber, au însoțit răgazul lui Dumnezeu. Dosarul se compune aproape exclusiv din decrete, cu cîteva carte și însemnări ce pot fi. confruntate, și niciodată din jurăminte sau Minuni. Să ne întoarcem deci la însemnarea de la Elné. Pînă la urmă, uimitor este că acest articol al păcii de duminică *nu se înțelege de la sine...* De unde vine faptul că, la Elné, el trebuie formulat astfel? Iată continuarea decretelor:

Note:

1. Vezi anul o mie așa cum îl concepe Raoul Glaber, capitolul II.
2. Să riscăm o ipoteză. Scrisoarea lui Nicolae I și o aluzie la războiul cu sarazinii făcută în unul dintre conciliile ținute în Languedoc în secolul al IX-lea ne pun pe o anumită pistă. Căci, în această regiune, prin anul o mie se mai duce încă un război în numele patriei creștine sau gotice. După atacurile suferite în anii 990, iată că a sosit și clipa contraatacurilor. Raidurile sau încăierările în care se folosesc mercenari poartă cavaleria catalană și occitană pînă în inima ținutului Al-Andalus, în mijlocul minaretelor. Iar acolo nu mai ține cu duminica. Implicit, poate

(2) Cu nici un chip, nimeni n-avea să atace cleric ori călugăr călătorind fără arme, nici om pe drum spre sau dinspre biserică ori conciliu, nici om însoțit de femei.

(3) Nimeni n-avea să cuteze a călca ori silnici biserică sau case la treizeci de pași roată împrejurul ei.

Statorniciseră acest pact ori răgaz, căci dumnezeiasca lege și aproape toată religia creștină nu mai însemnau nimic. Cum stă scris: „fărădelegea se înmulțea, iar milostivirea se împuțina”¹.

Urmează un avertisment, adresat oricărui bărbat sau oricărei femei, de a nu încălca pactul, nici drepturile senioriale ale bisericii din Elne², și nici regulile fundamentale ale căsătoriei creștine. Totul, la fel ca la Puy și la Charroux...

Tripticul alcătuit la Elne a înlocuit însă protecția țăranilor împotriva jafurilor și abuzurilor senioriale cu interdicția de duminică. Unde a dispărut această protecție ? Pășunea de la Toulouges, în apropiere de Elne, trece astăzi drept unul dintre locurile de aducere-aminte ale creștinismului populist. Toulouges își are și el mitul său: ni se spune că, aici, clerul recuperează sau „canalizează” o mișcare țărănească de masă... Or, lipsește tocmai articolul împotriva prădăciunilor, cel care i-ar proteja pe unii dintre țărani. Pe de altă parte, articolul privind securitatea persoanelor este redus la deplasările spre și dinspre conciliu, ceea ce nu rezolvă pînă la capăt problema negustorilor.

Elne, 1027, n-ar însemna așadar decît un rest de pace a lui Dumnezeu, cu duminica menită să-i compenseze caracterul neobișnuit de meschin? Asta dacă nu cumva ceea ce avem nu reprezintă legislația în întregul ei, ci doar articole de „răgaz” ținînd de

Note: continuare

că bățăioșii din Roussillon au nevoie să li se reamintească normele creștine și datinile războaielor private dintre ei. Într-adevăr, o dată interdicția ridicată, există pericolul ca încălcarea acesteia să devină un obicei. Evoluția păcii lui Dumnezeu spre răgazul lui Dumnezeu era, probabil, logică, dar a fost nevoie de ceva care să o declanșeze. Dacă ipoteza este justă, numai trecerea păcii lui Dumnezeu pe lîngă granița cu Spania (cu alte cuvinte, cu lumea musulmană) a dus la nașterea acestui nou organ. Mai tîrziu însă, printr-un proces destul de darwinist, de aici vor decurge și alte efecte.

1- Mansi 19, col. 483-484.

2- Adică cele incluse în veniturile capitulare (patrimoniu „comun” al călugărilor, distinct de cel al episcopului) care, de altfel, vor fi spoliata în anii următori de către viconții vecini din Castelnou.

jurisdicția corpului de canonici al catedralei. Atunci, împreună cu o „pace”, aceste articole ar fi format în realitate un duliu dispozitiv¹, cum se întâmplă adesea în țara măslinului. Iar partea consacrată „păcii” ar lipsi din dosarul nostru.

Extinderea răgazului lui Dumnezeu

Aici, istoria textelor este delicată. Să analizăm, pe urmele lui Hartmut Hoffmann, marile repere de după 1027. Primul este Vie, chiar dio-ceza lui Oliba, unde încă din 1033 pare să fie promulgat un text mai complet², reprezentativ pentru dublul dispozitiv deja menționat (totuși, cu o lacună ce trebuie acoperită pentru a se ajunge la răgazul celor patru zile). Respectarea păcii și a răgazului aduce în schimb iertarea păcatelor³, ca o contrapondere pozitivă la blestemul care amenință să cadă asupra celor ce le-ar încălca. La Vie, întreaga protecție de care se bucură creștinii pe durata perioadelor liturgice (Crăciun, Paște și Cincizecime, cele trei momente de maximă intensitate ale calendarului, precum și mai multe sărbători diocezane) este numită răgaz. Acesta ține numai de cler. Iar pace se numește ceea ce ține deopotrivă de episcop și de conte (amenzile sînt împărțite între ei) și constituie o moștenire lăsată de generația anterioară. Iată din nou tripticul de la Charroux, însoțit de numeroase detalii referitoare la spațiul sfințit pe o rază de treizeci de pași în jurul bisericii, la „țăranul și țărancă” (*villanus, villana*) ce nu trebuie tratați cu brutalitate sau deposeați de bunurile, veșmintele ori ceara lor (articol venit de la Puy, 989-994). Ca și în cazul jurământului din Vierme, se cade a se lua seama la catîrce (care aici trag la plug în loc să fie la pășunat), iar casele nu trebuie distruse. În sfîrșit, iată și o protecție nouă: cea acordată recoltelor și a măslinilor⁴. Corbieres nu izolează Catalonia: episcopul de Albi, Amiel⁵, înrudit cu conții de Rouergue și de Toulouse, se află alături de Oliba

Note:

1. Vezi *infra*, p. 584.
2. La capitoul potrivit - protecția neguțătorilor.
3. Cum se întâmplă deja la Narbonne (993 sau 994) în ceea ce privește pacea.
4. Text publicat de H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, pp. 261-262. În această regiune catalană, următorul mare text sigur este pentru noi unul datat între 1062 și 1066, la Elne (Toulouges), care este apropiat de cel de la Vie.
5. J.-L. Biget, „L'episcopat...”.

la Ripoll, în 1032 (l-am văzut și la Limoges în 1031). Numeroase sînt și legăturile cu ținutul narbonez, iar prin acesta cu Provența. Să nu ne închipuim însă că programul de pace ar fi difuzat de o mișcare de masă: cea care răspîndește formulele și orchestrează acțiunile este însăși clasa dominantă a Bisericii.

Această difuzare nu este chiar atît de ușoară. O încercare de „export” spre Italia eșuează. Între 1037 și 1042, episcopul Raimbaud d'Arles, inferiorii săi din Avignon și Nisa, precum și Odilon de Cluny le scriu episcopilor italieni pentru a-i presă să adopte răgazul „venit de la Cer”¹. Ei le detaliază cele patru zile „cînd nu trebuie să avem a ne teme de dușmani” : joia în amintirea înălțării lui Iisus², vinerea pentru Patimile Sale, sîmbăta din pricina Punerii în mormînt, iar duminica pentru că închipuie învierea Lui. Iată preamărită săptămîna creștină, la fel ca înainte anul și era creștine, de aceeași generație de oameni, după ce amîndoi „anii o mie” au trecut. Abso-luțiunea recompensează respectarea răgazului, anatema pedepsește încălcarea lui. În aceste vremuri, infracțiunea cea mai gravă este omorul; numai un lung exil, o călătorie la Ierusalim o pot răscumpăra, însă, în astfel de cazuri, pelerinajul penitențial nu constituie o noutate³. Celelalte infracțiuni comise în timpul răgazului lui Dumnezeu implică o dublă amendă: la cea datorată după legile seculare se adaugă încă una de aceeași valoare pentru penitența canonică. Firește, nu încalcă răgazul decît cine atacă pe altul care, spre deosebire de el, îl respectă. Și nu înseamnă că se renunță complet la autoapărare. Ca și simpla pace a lui Dumnezeu, răgazul lui Dumnezeu definește grupul „celor care sînt din el”. În sfîrșit, „răgazul” cuprinde, potrivit episcopilor provensali, și acea măsură de surghiunire a hoților, care în alte părți (la Narbonne, în 1054 ⁴, și la Raoul Glaber) ține de domeniul „păcii”.

Italia nu reacționează. Aici nu întîlnim răgazul lui Dumnezeu evocat decît mai tîrziu, în sudul cucerit de normanzii veniți din

Note:

1 Text citat în L. Huberti, *Studieri...*, pp. 273-274. De fapt, sfîrșitul textului cuprinde două teme din registrul scrisorilor căzute din Cer și absente de altfel din istoria păcilor și răgazurilor lui Dumnezeu: interdicția de a lucra duminică și obligația de a plăti dijele.

2- Pentru Raoul Glaber, joia comemorează Cina cea de taină. Astfel, întreaga săptămîna amintește de *săptămîna sfințită*.

3. Vezi *supra*, p. 447. Articolul 23.

Franța¹. Soarta răgazului lui Dumnezeu este să nu fie niciodată mai mult decât un element specific legii creștine *din Galia*.

La Saint-Gilles-du-Rhone, pe 4 septembrie 1041 sau 1042, deci pe vremea scrisorii către italieni, Raimbaud d'Arles se întâlnește cu colegul său din Vienne și cu reprezentanții orașului Narbonne. Se agită arma excomunicării în numele apărării senioriei ecleziastice și al inviolabilității bisericilor. Se decretează un răgaz de peste nouă luni; până la următoarea sărbătoare de Sfântul Ioan (24 iunie), cavalerii, mari și mici, nu vor putea să poarte arme *decît* cu îngăduința episcopului lor². Măsura este foarte drastică, însă, după cît se pare, de circumstanță. Este o pace, și nu un adevărat răgaz al lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, răgazul lui Dumnezeu trebuie să fi fost instituit la Narbonne în 1043³, pentru că, prin frumosul text din 1054, se pune deja problema de a-l *reînnoi*. Să ne oprim asupra lui. Răgazul în zece articole *precedă* pacea, care numără nouăsprezece. Este un plan la scară mare ce cuprinde atît cele trei perioade și sărbătorile anului creștin, cît și patru zile din fiecare săptămînă. În anul 1054 de la întrupare, *indiction 7, epacte 9, concurrent 5*, pe 8 ale calendelor lui septembrie, zece preacinstiți episcopi s-au întrunit la Narbonne: Bernard de Beziers, Gontier d'Agde, Rostaing de Lodeve, precum și Arnaud de Maguelonne, Frotier de Nîmes, Guifred de Carcassonne, Berenger de Cerone, Guifred de Barcelona și Guillaume d'Albi; așijderea, împuterniciții lui Guillaume d'Urgel (Berenger) și Hugues d'Uzes. Acest sinod se ținea prin grija lui Guifred, arhiepiscop al orașului, și tot el îl conducea; așijderea, se ținea cu sprijinul contelui Pierre-Raimond⁴, al vicontelui Berenger, al unor abați și clerici și, în sfîrșit, al unui număr deloc neînsemnat de persoane, nobile sau nu. Trebuiau deopotrivă adevărite și păstrate

Note:

1. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 86.

2. L. Huberti, *Studieri...*, pp. 303-305.

3. Cu toate că, în ceea ce privește conciliul ținut la această dată de către arhiepiscopul Guifred, alături de Raimbaud d'Arles, nu avem decât două informații sumare : un laic de rang înalt obține sacralizarea ca perimetru inviolabil a moșiei dăruite (Mansi, 19, col. 601-604), iar asupra adversarilor mănăstirii Saint-Michel de Cuxa, de care călugării s-au plîns cu mare tînguială, a fost aruncată anatema. Totuși, contele care îi protejează este scos din cauză, ceea ce limitează foarte mult efectul loviturii (*ibidem*, col. 599-602).

4. De Beziers.

răgazul, pacea și dragostea pe care Biserica universală le-a statornicit într-un glas. Totodată, Biserica trebuia adusă la starea dinainte, împotriva stricăciunilor pricinuite de oameni răi. Cei de aici ascultau toți de poruncile lui Dumnezeu îngrijindu-se de bunăstarea pămînt-tească a poporului ce le era încredințat de stăpînul și păstorul a toate; și toți trebuiau să se arate vrednici de răsplățile veșnice, în vecii vecilor¹.

încă un preambul foarte puțin subversiv... La Narbonne, ca de altfel pretutindeni, eticheta cere unanimitatea socială în spatele nobililor care, la rîndul lor, trec în urma prelaților. Primul articol este faimos:

(1) Cea dintîi dintre toate hotărîrile noastre adunate în această cîrtică este că vrem și poruncim după cum urmează, în numele lui Dumnezeu și al nostru. Nici un creștin să nu ucidă pe altul. Căci cine ucide un creștin, nu încapă nici o îndoială, singele lui Hristos îl varsă². Dacă totuși cineva ucide un om pe nedrept, lucru pe care nu-l dorim, va trebui să plătească o amendă potrivit legii³.

Articolul este comentat adeseori, spunîndu-se în esență: „în sfîrșit, iată crima interzisă, lumea începe să iasă din sălbăticia feudală” ; „mișcarea de pace” și-a atins deci apogeul. Sau: „Deoarece creștinii nu se mai pot omori între ei, nu le mai rămîne decît să plece în cruciadă” (alt mod de a rămîne sălbatici...).

Narbonne (1054) ar reprezenta marele moment pregătitor al acesteia, înainte de Clermont (1095). „De la răgazul lui Dumnezeu la cruciadă”, iată o intrigă frumoasă. Creștinătatea propune însă de multă vreme o penitență în cazul omuciderilor. Cavaleria ei nu este chiar atît de setoasă de sînge.

Primul articol de la Narbonne trebuie citit dînd cea mai mare atenție rezervei din final: în caz de omor, părțile trebuie să se înțeleagă pe cale juridică; el interzice răzbunarea, ceea ce reprezintă încă de mult rațiunea de a fi a legislațiilor. Totuși, o face cu accente mai vehemente, motiv pentru care se cuvine să-i asigurăm un loc în istorie. Ca motto al răgazului lui Dumnezeu, el constituie un efort real de a criminaliza omorul și jaful cu mînă armată – de

Note:

1. Mansi 19, col. 827.

2. De remarcat că, aici, orice creștin face parte din trupul lui Hristos, nu numai sfinții martiri și patrimoniiile deținute în numele lor, ca pînă acum.

3- *Ibidem*.

aici va apărea, în secolele al XH-lea și al XIII-lea, o justiție mai represivă, tinzând să separe domeniul penal de cel civil și să prefere pedeapsa împăcării. Ne putem lăsa impresionați de ideea că un creștin consideră că în vinele fratelui său întru credință curge „sîngele lui Hristos”. Afirmatia nu este totuși nouă și, la Narbonne, servește-e mai cu seamă la a sustrage cazurile de omucidere păcii lui Dumnezeu și jurisdicției mixte a clerului și laicilor, pentru a le conduce spre „răgazul lui Dumnezeu”, unde numai clericii judecă înfrățunile. Hristos este prezent aici pentru a supracreștiniza omorul, măslinul și oile -trilogia narboneză. Toate acestea alcătuiesc un proiect ambițios de extindere a jurisdicției clericilor. Se datorează el arhiepiscopului Guifred, la fel de imaginativ pe cît fusese unchiul său, Oliba, în 1027 și 1033 ?

Răgazul de la Narbonne și cruciada au în comun mai ales faptul că amîndouă extind jurisdicția episcopilor și a canonicilor acestora, precum și că amîndouă degajă un puternic parfum de amnistiere a păcatelor anterioare ale cavalerilor. Cît despre contribuția lor la civilizarea moravurilor, atît de prizată în lucrările de altădată, o consider limitată în primul caz și nulă în cel de-al doiLea...

Cruciada, să îmblînzească moravurile ? Cînd sfîntul Bernard inventează omuciderea fără păcat sub numele de „malicid” ? Dacă „cruciații noștri” i-ar da ascultare, ar deveni niște exterminatori. Din fericire, ajungînd pe teatrul de operațiuni din Orientul Apropiat, ei nu-și vor pierde întru totul viclenia și moderația calculată ce le stau. în obicei. Vor rămîne, în general, mai simpatici decît cruciada¹... Să mai zăbovim însă la Narbonne, în 1054.

(2) Poruncim și întărim același răgaz al lui Dumnezeu, deja statornicit, dar stricat acum de oameni răi; fie ca de azi înainte toți să i se supună. în numele lui Dumnezeu, cerem și poruncim ca nici un creștin să nu caute pe altul spre a-i face rău, de miercuri la asfințitul soarelui pînă luna următoare în zori.

(3) Din prima duminică din postul Crăciunului pînă în a opta zi după Bobotează; din prima duminică dinainte de Postul Mare

Note:

1. Mitologia modernă a transformat-o într-un preludiu la colonizarea europeană din secolul al XIX-lea. De unde, ca reacție, reproșul pe care „ni”-l fac prietenii noștri musulmani. Dar toate acestea ne îndepărtează puțin de secolele al XI-lea și al XH-lea.

pînă în a opta zi după Paște; din duminica dinainte de înălțare pînă în a opta zi după Cincizecime; de sărbătorile sfintei Marii și în ajun; în ajunul și de sărbătoarea sfintului Ioan Botezătorul; așijderea pentru apostoli, pentru sfinții Just și Pasteur, pentru sfintul Laurent, pentru toți sfinții, pentru sfintul Martin; așijderea în posturile de peste an. în zilele posturi, ajunuri și sărbători dar, nici un creștin să nu vatăme pe altul, nici să aducă atingere onoarei sau avutului său.

(4) Acest răgaz al Domnului să fie păzit întocmai. Toți cîți vor rămîne neclintîți și credincioși, Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos îi va răsplăti prin veșnica-I binecuvîntare și pururea se vor bucura de viața veșnică. Dar răzvrățiții și nesupușii, precum și cei care-i vor ajuta într-un fel sau altul loviți vor fi de anatamă pînă cînd vor îndrepta daunele, după cum va găsi cu cale episcopul lor.

(5) Dacă cineva ucide ori ia prins un om cu bună știință și vrere, dacă ia ori nimicește castelul altcuiva, ori de vrea să facă o ambuscadă în timpul zisului răgaz, scos să fie din rîndul credincioșilor după ce se va face dovada. Va fi osîndit la surghiun pe viață.

(6) Dacă cineva aduce aproapelui alt soi de ocară ori daună, va merge la judecata episcopului său ori a clericilor pe care acesta îi va fi împuternicit; după vină, se va îndrepta prin încercarea apei reci ori surghiun.

(7) în preajma Postului Mare, a înălțării, a Cincizecimii și a postului Crăciunului, care sînt răstimpuri ale răgazului lui Dumnezeu, este oprit a porni să clădești castel ori întăritură. Ori dacă nu, acestea trebuie începute cu două săptămîni mai înainte, iar toată lumea să aibă de știre.

(8) Datornicii și cei care au chezășuit trebuie scoși din biserică dacă nu-și recunosc datoriile. în parohiile lor nu se va ține slujbă pînă nu le vor plăti.

(9) La potop, măslinul a fost zălogul păcii ce s-a dăruit pămîntului, cum citim în Scripturi. Din uleiul lui se face sfintul mir și tot cu el se luminează sfințele altare. îl punem deci la adăpostul unei păci de neatins. Nici un creștin să nu-l taie ori să-l sluțească retezindu-i ramurile, nici să-i fure rodul. Cine o va face va trebui să îndrepte dauna după rînduiala răgazului lui Dumnezeu înfățișată mai sus.

(10) Oile și păstoriile ce le păzesc trebuie să rămîină și ei în răgazul lui Dumnezeu pretutindeni și întotdeauna. Nici un creștin să nu le

ia cu anasîna, nici să rănească ori să jefuiască păstorii și păstorițele. Cine o va face va trebui să îndrepte toată dauna după rînduiala răgazului lui Dumnezeu¹.

Ieslea de Crăciun nu apare decît în secolul al XIII-lea și o dată cu sfîntul Francisc de Assisi; prin urmare, în 1054, păstorul și păstorița nu pot fi încă creștinați prin raportare la ea. Păcat, ar fi fost frumos. Oricum, există ceva cimbrîșor și săpunel în acest răgaz al lui Dumnezeu! Aici, ca și în alte părți, detaliile ne pot ajuta să întrezărim crîmpeie de viață, fragmente din peisaj. Vedem bine ușurința și frecvența cu care se construiesc „castele” și incinte de diverse forme, nici una dintre ele neputînd să treacă drept pur defensivă... Poate că există și o dorință de a proteja tîrgurile ținute de joi pînă sîmbătă, însă protecția neguțătorilor rămîne de domeniul *păcii* lui Dumnezeu (articolul 24).

Articolul 8 atestă o anumită economie de schimb pentru care cartele din Languedoc ne oferă numeroase exemple. El contrastează în special cu entuziasmul lui Raoul Glaber față de iertarea datoriilor cu ocazia primelor păci ale lui Dumnezeu. Afacerile nu au însă nici o legătură cu jubileul mozaic, ci doar cu reglarea conturilor.

Pacea lui Dumnezeu ca „statornicire”

O dată cu cele nouăsprezece articole de pace reappare îmbinarea clasică dintre prelat și autoritatea laică. Se începe cu perimetrele inviolabile ale bisericilor: (11) Poruncim și întărim pacea statornicită nu cu mult în urmă de noi sau de principii. De azi înainte, nimeni să nu pîngărească vreo biserică ori casele ce se află sau se vor afla în cuprinsul bisericilor; nimeni să nu ia cu de-a sila vreun bun aflat la mai puțin de treizeci de pași de biserică - atîta doar că episcopul ori împuternicitul lui pot pătrunde întru ridicarea censului ori împotriva unui om excomunicat; așijderea, se poate dărîma orice întăritură ce s-ar ridica în acel cuprins de treizeci de pași spre a stîrni războaie și harță². Urmează apoi două ansambluri de măsuri. Mai întîi, șapte articole apără în mod explicit proprietatea „canonicilor, călugărilor și

Note:

1. Mansi 19, col. 827-829.
2. Mansi 19, col. 829.

maicilor", precum și securitatea lor și a escortei lor. Aceștia sînt puși la adăpost de revendicări și sechestrări. Se reamintește că este vorba despre bunuri donate de credincioși spre folosul comun al clericilor. Ca și la Puy, li se interzice laicilor să dețină taxe religioase. După care (începînd de la capitolul 18), totul tinde înspre rezolvarea problemelor ca între creștini, conform dreptului și pe cale de drept, în caz de litigii funciare și datorii (18), nu se va apela la răzbunare, ci la o procedură în fața episcopului și a puterii publice (*potestas*), principele; regăsim astfel spiritul păcilor de la Poitiers (circa 1010) și Vienne. Sînt oprite prădăciunile și jafurile asupra creștinilor (21); este asigurată securitatea neguțătorilor (24). Totul asortat cu obișnuitele „decît dacă” și „afară doar dacă” :

(19) Nici un creștin nu trebuie să pună mîna pe avutul vreunui țaran -ci doar pe trupul lui și pentru o fărădelege pe care acesta din urmă a săvîrșit-o el însuși - și mare grijă să nu fie silnicit astfel decît pe bună dreptate.

(20) Nimeni să nu ia prins cavaler spre... (a-1 face să plătească răscumpărare?) ori a-i lua avutul - decît pe bună dreptate¹.

Totuși, cavalerul se expune pericolelor, cum sugerează, la modul negativ, începutul altui articol:

(22) Așijderea, poruncim ca nimeni să nu fure iapă, decît încălecată de bărbat înarmat (*armatus*).

Ceea ce demonstrează că nici o pace a lui Dumnezeu demnă de acest nume nu-i răpește vieții cavaleresti aspra ei savoare. Urmează un articol pe linia a ceea ce Raoul Glaber considera a fi important²:

(23) Hoțul cunoscut de toți și socotit ca atare, tîlharul, jefuitorul să nu afle nici un sprijin la creștini; nimeni să nu-i oblăduiască cu bună știință pe timpul acestui răgaz pînă ce nu-și vor îndrepta faptele.

Ca și celelalte păci mediteraneene, nici cea de la Narbonne nu pare sprijinită de vreun jurămint. Ea se prezintă mai curînd ca o lege impusă tuturor.

(25) Vrem și cerem ca toți bărbații și toate femeile ce sălășluiesc în sus-zisele comitate și episcopate să păzească această statornicire ; să se străduiască să o apere pe cît le va sta în putință.

Note:

1. Mansi 19, col. 830-831.

2. Vezi *supra*, p. 28.

Aici, cultura juridică este puțin diferită de cea din nord, poate mai romanizantă¹. În secolul al XI-lea, pacea este instituită acolo prin jurământ, aici - împărțind o jurisdicție. În secolul de-al XH-lea, aceeași diferență o vom regăsi în modul de a întemeia comunele (prin jurământ în nord, cu magistrați municipali în sud). Se detaliază apoi procedura în caz de nerespectare a păcii:

(26) Dacă cineva dintre bărbații și femeile mai sus pomeniți cutează a încălca această pace și acest decret și dacă nu se îndreaptă într-un răgaz de patruzeci de zile, va fi ca un străin pentru obștea creștinească. Departea va fi ținut de sfânta Biserică a lui Dumnezeu pînă ce nu are să întoarcă îndoita dauna celui pe care l-a păgubit. Așijderea, dator va fi cu bani patruzeci amendă puterii obștești în a cărei dregătorie s-a săvîrșit aceasta, iar în fața episcopului se va îndrepta fie prin jurământ făcut cu mîna lui pe altarul catedralei ori pe care i-1 va arăta episcopul (jurământ ce afirmă că nu are de plătit mai mult ca urmare a încălcării vreunei excomunicări), fie prin amendă bani patruzeci de-și va încălca jurământul.

(27) încă o dată, toți trebuie să păzească această statornicire așa cum s-a înfățișat mai sus, afară doar de cei ce vor face alta pentru moșia, fieful ori arenda lor².

Așadar, prezenta pace a lui Dumnezeu suferă influența răgazului. Ea devine, ca și acesta din urmă, o lege a cărei încălcare trebuie răscumpărată prin pedepse. Procedura este mai puțin severă, întrucît jurământul vine să se substituie ordaliei, cu o amendă în locul exilului, amendă împărțită între prelat și partenerul său secular. Este însă pentru prima dată cînd vedem lucrurile luînd această turnură. Excomunicarea și anatema ca mijloace de presiune, pentru a obține „îndreptarea daunei”, revin totuși în final (articolele 28 și 29). Dar, înainte, articolele 25 și 27 (amîndouă citate) au prezentat pacea lui Dumnezeu mai curînd ca pe o lege a autorității publice decît ca pe un pact social. Ea este un concept, o frazeologie ce individualizează regiuni de tradiție romano-gotică precum Languedoc și Catalonia.

În zona mediteraneană a regatului, justiția nu este totuși nici mai savantă decît în alte părți, nici mai puțin postcarolingiană. Ea operează în cadrul tradiției anumite alegeri specifice precum scrisoarea

Note:

1. Datorită moștenirii vizigote.
2. Mansi 19, col. 831-832.

căzută din Cer sau ordalia apei reci. Elisabeth Magnou-Nortier, într-un frumos studiu datînd din 1974 asupra Bisericii și a societății, a recunoscut relativa slăbiciune a structurilor publice din secolul al X-lea. Fără să ignore creativitatea secolului următor, ea înscrie pacea lui Dumnezeu într-o ordine juridică destul de tradițională¹. În ceea ce o privește, Claudie Duhamel-Amado a respins cu tărie relatarea-tip a feudalizării anului o mie, punînd cu atît mai bine în valoare ajustările succesive ale sistemului seniorial. Istoricii recentîi au fost cu toții sensibili la importanța, în țara măslinului, a articolului privitor la perimetrul inviolabil de treizeci de pași. Într-adevăr, acesta delimitează sfînta (în catalană, *sagrera*), numită în secolul al XII-lea cămară (*celler*), și de multe ori se întîmplă ca pacea lui Dumnezeu să însoțească dezvoltarea unui *sat eclezial*. Casele se adună în spațiul astfel protejat. Sfînta este și un sector întărit cu fortificații, încins de cîteva ziduri și șanțuri. De curînd, Aymat Catafau a descris geneza medievală treptată a marilor sate din Roussillon cuprinse între Canigou și mare². Ea începe însă înainte de pacea lui Dumnezeu. Un text catalan face aluzie la sfînta încă din zorii secolului al X-lea; la sfîrșitul acestuia, cu o generație înainte de Oliba, sanctuarele și împrejurirea lor sînt consacrate sau re consacrate în mod solemn, potrivit unor vechi norme creștine revigorate. După secole întregi de creștinism, Oliba nu inventează nici respectarea duminicii, nici pe aceea a incintei bisericești. El inovează mai cu seamă prin reflecția sa asupra procedeele de sancționare și prin eforturile de a extinde acest perimetru. Lucrul cu adevărat important este că, de acum înainte, episcopul, în păcile din Gothia, poate să poruncească prinderea excomunicatului în interiorul sfîntei și să facă față discuției pentru a arăta că fortificația este pur defensivă (articolul 11 de la Narbonne, 1054).

Dacă în aceste regiuni habitatul a devenit mai grupat, cauza să fie insecuritatea feudală ? Piraților sarazini și seniorilor prădalnici li se pun multe în cîrcă. Monique Bourin-Derruau a explicat că, în

Note:

1. în teza ei din 1974 (*La Societe Mque et l'Eglise...*, pp. 260-309), Elisabeth Magnou-Nortier oferă elementele necesare pentru a nuanța ordinea publică a secolului al X-lea și a înscrie pacea lui Dumnezeu în chip destul firesc într-un cadru socio-juridic tradițional. Vezi la p. 266 o judecată ce are loc în Roussillon în 865, la p. 298 o adunare religioasă din 902 și insecuritatea bisericilor din secolul al X-lea...

2. A. Catafau, *Les Celleres...* și P. Bonnassie, „*Les sageres...*”.

Languedoc, în secolele al XI-lea și al XII-lea, gruparea în sate s-a datorat intensificării culturilor de grădină și furajere ce trebuiau să se găsească în apropiere de casă¹. Este adevărat că numărul și tăria așezărilor fortificate trebuie să ne reamintească insistenta prezență a războiului și a răzbunării. De unde și grija tuturor s.a.u a multora de a face să trăiască și să prospere o întreagă cultură a păcii.

Între Vie și Arles, ca și în alte părți, pacea și răgazul lui Dumnezeu își află locul istoric într-un context „feudal” în sens larg, la un secol și jumătate de la revoluția politică din anii 880. Nu trebuie să credem însă că ar fi fost promulgate în toată una mari crize de violență socială. Dacă între 1040 și 1060 există plângeri vehemente împotriva abuzurilor senioriale, acestea se întâmplă din cauza lor. Nu ne dezvăluie ele oare practici inveterate ?

Cea mai faimoasă dintre aceste plângeri ține de arta povestirii ce înflorește acum pe tot cuprinsul Galiilor, fiind cum nu se poate mai complicată și mai pasionantă. Datorită ei, episcopul și viconte înșărcinați să vegheze împreună la păstrarea păcii ies oarecum în evidență.

Cine a rupt răgazul lui Dumnezeu ?

În anii ce vor urma apar dovezi, puțin numeroase, dar sigure, de acțiuni întreprinse împotriva unora din Roussillon² sau Languedoc³ pentru încălcări ale răgazului lui Dumnezeu. Însă despre „oameni vicleni”, fără îndoială personaje puternice al căror comportament pune în pericol chiar această lege, se pomenea încă din 1054. Terenul nu este mai dificil decât în alte părți. Cinci ani mai târziu (1059), viconte Berenger de Narbonne depune plângere împotriva arhiepiscopului său. La Arles se ține un conciliu la care participă trimiși ai papei Nicolae al II-lea, mare reformator al practicilor și dușman al simoniei (inspirat deja de Hildebrand, viitorul Grigore al VII-lea). Berenger își varsă tot focul împotriva lui Guifred, care l-a excomunicat. Și totuși, jălbașul nu se număra și el printre „viclenii” din 1054 ? Plângerea sa, păstrată în scris, nu denotă o furie dezordonată, și nici un autor nepriceput. Asemenea *Istorisirii înțelegerilor* din Poitou,

Note:

1. M. Bourin-Derruau, *Villages medievals...*
2. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 79.
3. Vezi *infra*, p. 600.

este un foc de artificii de argumente bine înlănțuite și adaptate așteptărilor unui anumit public (aici, o galerie de antisimoniaci). La început era vârsta de aur:

Odinioară, arhiepiscopatul de Narbonne era al unchiului meu, arhiepiscopul Ermengaud (mort în 1019). Pe vremea lui, domeniul episcopal se număra printre cele mai mîndre ce se puteau vedea de la Roma pînă la fruntariile Spaniei (musulmane). Bogat era în orașe și castele¹, pămînturi și moșii. Vistieria bisericii era plină ochi de cărți, tăblițe, racle și cruci de aur și pietre nestemate. Glasul canonicilor răsuna la ceasurile hotărîte, rugăciunile se făceau și așijderea toate lucrările creștinești. Castelul acestei biserici, locurile, domeniile, pămînturile nu se aflau în mîinile laicilor, ci în stăpînirea celor ce slujeau lui Dumnezeu în biserică.².

Pe vremea primului an o mie, Narbonne ar fi fost deci un fel de Bizanț! Oricum, imaginația vicontelui sau nevoile pledoariei au transfigurat lucrurile. El evocă, de pildă, închinarea catedralei, de către regele Carol, sfinților Just și Pasteur (Carol cel Pleșuv ; arhiepiscopul Guifred a interpolat una dintre cartele acestuia din 844 astfel îneîț să aibă jumătate din oraș).

Dar cine este vicontele Berenger? Reprezentantul unei familii așezate pe aceste meleaguri încă din zorii secolului al X-lea, vasală a conților de Toulouse sau de Rodez care formează marea casă marchizală a Gothiei. Narbonne este un oraș prosper, bine plasat pe drumul ce duce de la Verdun la Cordoba și în mijlocul unei zone rurale în plin avînt, una dintre acele cetăți ce prind să răsară și unde apar dispute pentru întîietate, la fel ca la Cambrai. Aici însă, în secolul al X-lea, puterea laică nu este înlăturată. Dimpotrivă, vicontele are la mînă episcopatul și crede că poate așeza în scaunul lui pe cine vrea:

La moartea aceluia arhiepiscop (Ermengaud), contele de Cerdagne, Guifred, veni la Narbonne. Femeia lui mi-era verișoară. Cerea arhiepiscopatul tatei, mamei și mie pentru fiu-său, arhiepiscopul de acum (Guifred), care n-avea pe vremea aceea decît zece ani. Dădea un preț mare : o sută de mii de galbeni, ce urmau să fie împărțiți între tata și contele de Rodez. Tata și mama se împotriveau. Ci mie, ca văr, mi-era drag, mă lăsam păcălit de dovezile lui de prietenie. Pentru

Note:

1. în latină : *viile* și *castra*.
2. Devie și Vaissete, V, col. 497.

daravera asta, mă despărții dar de părinții mei (de *c&nsortium-u* lor) și eram hotărît să le fac seama dacă nu se învoiau¹.

Hei, hei! Ușurel, domnule viconte! Țsta-i gînd pe care să-l mărturisești în fața conciliului ? Penitența paricizilor, încinși cu fier cît își ispășesc păcatul, este totuși aspră în secolul al XI-lea²... Poate că nu e însă decît un fel de a vorbi, așa cum am spune în zilele noastre despre un ambițios că ar fi în stare să-și omoare și părinții, în orice caz, asistăm la un conflict între generații pe care nu-l evită asocierea fiului mai vîrstnic tatălui - și mamei. Iată un tînăr înșurătel foarte îndrăgostit de catalana lui și care arde de nerăbdare să ia lucrurile în mînă. Tînărul năîng forțează acordul familiei; mai tîrziu, se va căi.

Așadar, tatăl cedează : împarte banii (o sută de mii de galbeni) cu seniorul său, contele de Rouergue. Noul arhiepiscop se leagă cu jurămint să nu dăuneze familiei vicomitale și să o ajute în a-și păstra onoarea. Întîlnim în Catalonia asemenea formule care îi leagă pe episcopi de conți și care pot fi numite „feudale”³. A vinde astfel un episcopat constituie un act de simonie ordinară, în fața căruia trimișii Sfîntului Scaun nu pot fi decît tulburați. Dacă vicontele se acuză pe sine o dată cu arhiepiscopul este pentru că mizează pe faptul că acesta, ca față bisericească, va fi blamat mai mult decît el. De altminteri, de-a lungul întregii sale plîngerii, el invocă respectul și devotamentul său față de biserica din Narbonne. Dacă ar fi să-i dăm crezare, gîndul i-ar fi fost mai mult la ea decît la propriu-i interes, în jargonul sociologiei contemporane, așa ceva se numește „strategie de oficializare”. Prin intermediul familiei de Cerdagne, se dezvăluie uneltirile grupului aristocratic catalan. Arhiepiscopul Guifred este nepotul abatelui-episcop Oliba; verișoara sa, vicontesa, este fiica unui conte de Besalu. Mai presus de toate însă, descoperim mîna contelui de Barcelona, care țese de-a lungul secolului al XI-lea multe dintre intrigile din Languedoc.

Aici, cel care nu-și ține promisiunile nu este cavalerul, ci clericul: Guifred domnea deci în catedrala din Narbonne. Creștea în vîrstă și onoare. Eu eram încrezător. Gîndeam că are să-mi fie sprijin de

Note:

1. *Ibidem*.

2. C. Vogel, „ Le pelerinage penitentiel

3. Vezi *supra*, p. 576, nota 4.

pp. 130-134.

nădejde, armă și scut împotriva săgeților vrăjmașe, că are să-și aducă aminte că e vărul soaței mele. Mă încredințase că onoarea în care îl ajutasem să fie pus are să fie întrebuințată spre a mă ajuta să mi-o păstrez pe a mea¹.

Arhiepiscopatul de Narbonne ar fi prin urmare un fel de moșie în paragină².

Episcopul a făcut însă o promisiune de gascon:

Dintr-o dată se ridică împotriva mea, aidoma unui diavol. îmi stîrni mînia, clădi castele împotriva mea, veni asupra-mi cu oaste cîta frunză și iarbă. Se prinse cu mine într-un război necruțător în care fură uciși aproape o mie de oameni de o parte și de alta. Luă de la Dumnezeu și de la slujitorii Săi castele, pămînturi și proprietăți din domeniul bisericii catedrale, date în parte canonicilor, o dată cu tot avutul ce-l stăpîneau îndeolaltă și le dădu diavolului și vasalilor lui. Și le dădu de înțeles laicilor că toate astea erau ale lor ca prin moștenire părintească³.

Practic, nu există frază în istorisirea de mai sus care să nu agraveze și mai mult cazul arhiepiscopului. Vărul său, viconte, îi impută responsabilitatea acestor omoruri între creștini pe care articolul întîi din 1054 le declară sacrilege. Avutul comun al canonicilor, apărât de mai multe concilii de pace, iată-l acum căzînd victimă unor înstrăinări pe care plîngerea le prezintă ca definitive.

Să o întrerupem pentru un moment, căci tinde să se transforme în rechizitoriu. Obiecții. Lui Berenger îi vine ușor să pună accentul pe anumite fapte, fără să dea toate cauzele. „îmi stîrni mînia”, spune el, fără alte precizări referitoare la răspunderea pentru ruptură, răspundere ce trebuie, poate, împărțită... Apoi, ca orice prelat care se respectă, arhiepiscopul își constituie o clientelă cavaleriească. Cît despre înfeudări, acestea sînt, într-adevăr, niște cvasi-înstrăinări: orice pămînt cedat contra unui jurămint de vasalitate, inițial cu titlu de fief, tinde mai tîrziu să se patrimonializeze, să devină o moșie. Se cuvine să spunem însă că biserica din Narbonne poate păstra anumite drepturi și că trebuie să ne așteptăm la dezbateri ulterioare.

Note:

1. Devie și Vaissete, V, col. 498.

2. Expresia este specifică îndeosebi secolului al XIII-lea, dar practica se întîlnește și în cel de-al XI-lea. Este vorba despre un pămînt încredințat unei rude apropiate, aidoma unui fief, însă fără depunerea jurămîntului de vasalitate.

3. Devie și Vaissete, *loc.cit.*

Guifred trăiește în conflict cu viconte. El caută să domine peste jumătate din Narbonne, de unde un episod belicos care nu trebuie nici subestimat, nici asimilat unei tulburări sociale majore. De la unchiul său, Oliba de Vie, ne-a rămas o scrisoare care aranjează o primă reconciliere între el și Berenger - reconciliere însă provizorie și trecută sub tăcere în plîngere.

Aceasta din urmă continuă, fără să ofere nici o dată, în schimb, putem noi atribui una - 1041 - episodului următor. Arhiepiscopul Guifred pune la contribuție vistieria bisericii pe care o are în grijă pentru a-i cumpăra fratelui său, Guilhem, episcopatul Urgel. Sărăcind vistieria narboneză, văduvind-o de o sută de mii de galbeni pentru propria-i familie ! în același timp, „depuse omagiul mîinilor în fața contesei de Urgel, ceea ce ne păru de nesuferit și mie, și tuturor nobililor din acel ținut”. Nimic excepțional sau scandalos totuși ca un episcop să depună un asemenea omagiu¹, chiar și în fața unei femei. Necazul e că respectiva este străină de ținutul narbonez... Și iată-ne acum pe la 1043.

O dată împlinite acestea, țin un mare conciliu episcopal în provincia sa, lângă Narbonne. Se afla acolo și Raimbaud, arhiepiscop de Arles. Cu ei acolo și de față cu noi toți, se lepădă de toate armele de război și de orice cavalerie lumească. Aruncă anatema asupra lui însuși și asupra ajutoarelor sale dacă aveau să mai pună mîna pe arme de-atunci înainte. Ci, la scurtă vreme după aceea, se armă² cavaler și porni război împotriva mea. Cu fier, nu cu cingătoare îi erau șalele strînse³.

În concluzie, un „adio, arme” în cea mai pură tradiție carolingiană. Foarte provizoriu, de altfel! Să fie deci Guifred de Narbonne un ipocrit? Totuși, nu e pentru prima oară cînd dăm peste un episcop al păcii lui Dumnezeu înarmat și pornind la război la ceva vreme după încheierea unui conciliu: a se vedea părinții de la Charroux în 989 și puțin după aceea⁴. De asemenea, se poate ca viconte însuși să fie, prin „războiul necruțător” de adineauri, unul dintre acei dușmani ai păcii pe care pacea lui Dumnezeu te obligă să-i înfrunți. Caz în care Guifred ar purta un război drept, asemenea lui

Note:

1. Se poate însă ca lucrul să fie excepțional pentru conciliul din 1059.
2. Adică „se echipă”, fără vreun ceremonial mai deosebit; vezi *infra*, p. 613 și p. 640, nota 1.
3. Devie și Vaissete, V, col. 499.
4. Vezi *supra*, pp. 347-349.

Aimon de Bourges. Vicontele Berenger nu pierde vremea, ci mai curînd se grăbește să povestească despre tot ce le poate da fiori trimișilor Sfîntului Scaun la conciliul din Arles, 1059 : răniți, biserici incendiate, relicve mistuite de flăcări (morți nu?). Războiul și pacea alternează într-un ritm extrem de susținut. De altminteri, cunoaștem o cartă din 1048 în care arhiepiscopul și vicontele își împart drepturile asupra cetății și tîrgului Narbonne¹. Episodul următor se situează probabil în 1054, cu ocazia mării reînnoiri a răgazului și păcii. În orice caz, citind cele ce urmează, ne ducem cu gîndul la una dintre „statornicirile” specifice evocate mai sus : Episcopii venîră atunci pe pămîntul meu și statornicîră alături de mine și de arhiepiscop un răgaz al lui Dumnezeu de neîncălcăt, pentru tot pămîntul meu. Cei ce aveau să-l încălce urmau să fie judecați cu asprime. Făcărăm o învoială, episcopul și cu mine: amenzile pentru încălcarea răgazului să meargă jumătate la biserică, jumătate la mine pentru împlinirea zisei judecăți. În fapt, am dat partea mea pentru refacerea acelei biserici. Ci episcopul o întrebuița doar spre nimicirea ei: o prefăcu în solde² pentru cavalerii lui -suma întrecă zece mii de galbeni. Acest răgaz închinat Domnului și bine statornicit, vasalii săi fură primii ce-l încălcară. Ieșiră din castelul său și-mi uciseră unul dintre vasali în timpul răgazului lui Dumnezeu. El luă pe ucigași sub ocrotirea lui, iar eu nu putui dobîndi de la el nici o îndreptare (reparație). Apoi, Pierre-Raimond, conte de Beziers, pîngări în timpul răgazului mănăstirea Sainte-Marie din Alet, unde se află un minunat crucifix. Luă de acolo doi cavaleri îngenuncheați ce nu-i puteau face nici un rău, unul dintre ei văr cu mine; pe acesta îl atîrnă de un copac și-l ucise cu moarte crudă, ca pe un fur. Arhiepiscopul îi fu atunci de mare ajutor: ocroti și sprijini pe pîngăritorii și ucigașii ce se puseră sub oblăduirea lui, iar eu nu putui dobîndi de la el nici o îndreptare. Din toate jurămintele ce mi le-a făcut, jurînd cu mîinile lui pe sfînte altare, o dată n-a ținut vreunul, pe toate le-a nesocotit³. Pentru a pătrunde acest fragment, trebuie să admitem că vicontele Berenger înțelege sub numele de „răgaz al lui Dumnezeu” ansamblul articolelor de la Narbonne (1054), deopotrivă răgazul propriu-zis și

Note:

1 Potrivit lui Jacqueline Caillet („Origine et developpement...”, pp. 23-24), pentru care vicontele este numit aici cu celălalt nume al său, Raymond.

2- *Solidatas*: vezi P. Bonnassie, *La Catalogne...*, II, pp. 755-758.

3- Devie și Vaissete, V, col. 499-500.

„pacea” sub jurisdicție mixtă. Împărțirea amenzilor corespunde, într-adevăr, articolului 26. Dar de ce și-a cedat Berenger partea ? El invocă devotamentul său față de catedrala orașului. În realitate, acest frumos gest n-o fi din împlinire o reparație pentru cine știe ce crimă de război, crimă împotriva păcii despre care plângerea nu spune nici un cuvânt? Una dintre acele crime pentru care oamenii obțin iertarea atunci când se angajează activ în răgazul lui Dumnezeu ? Pe deasupra, Guifred ar trebui, neîndoindu-se, să înalțe dalbe biserici. Când colo, el înarmează din nou spadasi! Nu tocmai mercenari, dar aproape : într-adevăr, este vorba despre intensificarea serviciului unor oameni care sînt deja vasali ai seniorului. De aceea, statutul lor cavaleresc nu e înjosit prea mult. Cu totul alta va fi problema creată în secolul al X-lea de apariția unor aventurieri mercenari. Oricum, iată încă un indiciu al rolului jucat de bani în societatea „anului o mie” (secolele al X-lea și al XI-lea). Peste zece mii de galbeni¹: răgazul lui Dumnezeu e o afacere rentabilă... Cu toate acestea, vasalii lui Guifred și contele de Beziers se sustrag jurisdicției. Protecția unui personaj puternic îți oferă impunitate. Dacă ar fi să dăm crezare partidei contelui, răgazul închinat lui Dumnezeu de către arhiepiscopul Guifred ar fi încălcat de la bun început de propriii săi slujitori. În acest prim caz, conform lui Berenger, sînt violate articolele 1 și 2 din 1054. În cazul următor, contele Pierre-Raimond realizează din nou o dublă lovitură: contra răgazului și a perimetrului inviolabil al unei mănăstiri². Oamenii pîndesc în faptele aproapelui cea mai mică circumstanță agravantă și, ca o concluzie - aici, ca și la Cambrai sau în Poitou -, vinovat de re-credință este întotdeauna celălalt. La drept vorbind, știm noi ce erau vasalii lui Berenger uciși în zilele consacrate lui Dumnezeu și luați prinși într-un loc sfînt - nu cumva copii de cor ? Poate că celor îngenuncheați la Sainte-Marie d'Alet li se reproșa o faptă gravă (o infracțiune față de răgazul lui Dumnezeu?). În 1060, vom vedea în Flandra un cavaler ucigîndu-și tovarășul și refugiindu-se apoi în biserica unui castel³. Dacă cele două victime ale omuciderii erau considerate de partea adversă dușmani ai răgazului lui Dumnezeu,

Note:

1. Cu alte cuvinte, în cinci ani, 125 de infracțiuni la 80 de galbeni fiecare. Dar oare așa se petrec lucrurile ?
2. Fără să mai punem la socoteală pedeapsa cu moartea.
3. Vezi *infra*, p. 621.

atunci nu a avut loc decît un malicid, dacă îndrăznesc să vorbesc cum va face, mai tîrziu, sfîntul Bernard... Textele catalane și narboneze referitoare la sfîntă (*sagrera*) permit ca autorii de delictе - printre care și furtul - împotriva păcii și a răgazului să fie smulși din această incintă eclezială.

Desigur, este posibil ca fiecare dintre cele două tabere să arunce vina asupra celeilalte. Ele își continuă confruntarea obișnuită în faptă și cuvînt în noul cadru al răgazului lui Dumnezeu. Ce schimbă acesta cu adevărat la nivelul moravurilor? în Provența, regiune vecină, Jean-Pierre Poly prezintă în chip admirabil războaiele feudale cărora răgazul lui Dumnezeu le servește drept pretext sau ocazie¹.

Episodul final al acestei atît de sugestive plîngeri narboneze nu este nici el mai puțin pitoresc. Berenger îi recunoaște lui Guifred meritul de a fi „redescoperit” moaștele sfinților Just și Pasteur. Faptul devine însă cauza unei noi rupturi, atît de greu este pentru cei doi și clientelele lor să trăiască laolaltă: aceste moaște, zălog de pace și de unanimitate, se preschimbă foarte iute în sămînță de conflicte - sau, în orice caz, sînt implicate în conflicte. Guifred vrea să le deplaseze spre o altă biserică, fără îndoială pentru a le avea în sectorul Narbonne, care depinde de el. Se lovește de opoziția arhidiaconului, care îl susține pe viconte. Negociere. Berenger propune o sumă de bani ca gaj și ajutorul său întru apărarea moaștelor, „din credință neprefăcută”, cum spune el în mod comic. Femeia lui se angajează însă (după spusele soțului ei) să pună mîna pe moaște și să le aducă înapoi în biserica lor - altfel spus, în sectorul vicomital al orașului! Frumoasă ispravă, îndeplinită de însăși verișoara lui Guifred...

Dar tocmai aceasta vine să implore clemența arhiepiscopului, care o refuză. în consecință, manevra cuplului dă greș. Atunci, Berenger ridică tonul și spune că va face apel la papă. Nici rugămintе, nici amenințare nu-l pot însă împiedica pe Guifred să excomunicе familia și domeniul lui Berenger: aici nu se mai săyîrșesc nici botez, nici împărtășanie, nici îngropăciune creștinească. în plus, cel care excomunică prinde iarăși să încalce răgazul liturgic: Chiar de curînd, doi vasali de-ai mei, întorcîndu-se de la un priveghi la Saint-Sauveur din Aniane, au fost prinși și ținuți la porunca și cu ajutorul lui; iar el ocrotește pe cei care i-au prins și le dă solde².

Note:

1. J.-P. Poly, *La Provence...*, pp. 206-209.
2. Devie și Vaissete, V, col. 502.

Arhiepiscopul nu se află totuși într-o postură prea bună. Puțin după conciliul din 1054, care trece adeseori drept punctul culminant al păcii și răgazului lui Dumnezeu, este el însuși excomunicat de către papă și un alt conciliu (în 1055 sau 1057). Roma se află, într-adevăr, într-o fază de duritate față de episcopii metropolitani și patriarhii care țin prea mult la autonomia lor: după despărțirea de Constantinopole (1054), urmează întreruperi ale relațiilor cu Narbonne, Reims, Compostela. De asemenea, a sosit ceasul luptei sub egida papei împotriva simoniei; ca atare, pentru a-și încheia jalba, Berenger poate să înșire din nou numeroasele malversațiuni ale lui Guifred și să-l invoce pe sfântul Petru împotriva lui. El este gata să meargă la Roma pentru a-și pleda cauza, în vreme ce episcopul său, lucru bine cunoscut, „n-are să meargă niciodată de bunăvoie, ci numai legat”.

Cearta de vecinătate între arhiepiscop și viconte se va potoli (într-o anumită măsură) încă din 1066 între Guifred și fiul lui Berenger¹. În schimb, cea care se profilează între Guifred și Roma îl va urmări pe acesta până la moartea sa, survenită în 1079.

Vehemența acestei certe nu împiedică răgazul lui Dumnezeu să se implanteze în Languedoc. Însă „aspra judecată” se dovedește a fi extrem de moderată în practică, ca de altfel toate legile și judecățile în Franța secolului al XI-lea. În textele care fac aluzie la sentințe pentru încălcarea păcii și a răgazului lui Dumnezeu, pedeapsa este eludată și totul se termină cu dăruirea unei bucăți de pământ. Între 1068 și 1072, canonicii din Beziers primesc două pământuri prin comutarea unor sancțiuni pentru încălcarea păcii sau a răgazului lui Dumnezeu. Eșuînd de două ori în fața ordaliei (judecata lui Dumnezeu), Raimond Bliger și fiii săi nu sînt aruncați în întunericul din afară, ci autorizați să dăruiască o bucată de pământ... Și să păstreze uzufructul viager!² Pierre Riculf din Biterrois recunoaște printr-o cartă că s-a lăsat pradă miniei și a ucis un om într-o zi de vineri, în postul Crăciunului. Pentru această impietate, canonicii de la Saint-Nazaire de Beziers l-au osîndit la un surghiun de șapte ani: canonicii reprezintă, ce-i drept, instanța prevăzută, însă exilul se limitează la șapte ani - durată clasică pentru penitențe -, în loc să fie

Note:

1. Cu prețul unei îndrăznețe răsturnări de alianțe întreprinsă de Guifred; acesta se întoarce către contele de Toulouse, care se impune ca mediator.

2. J. Rouquette (ed.), *Cartulaire de Beziers (Livre noir)*, Paris-Montpellier, 1918, nr. 79.

permanent, cum ar fi cerut statornicirea din 1054. Totuși, apropiații și rudele lui Pierre s-au înduișat și au intervenit în favoarea lui; în loc să-și îndeplinească pedeapsa, el donează canonicilor o bucată de pământ... Carta este consacrată în principal pământului luat din „onoarea”, din „moșia” lui¹. Să comparăm afacerea cu ceea ce se obișnuiește în aceeași perioadă în ținuturile Loarei, tocmai acolo unde, după spusele lui Raoul Glaber, răgazul lui Dumnezeu n-ar fi pătruns. Primul conciliu de pace cunoscut aici datează din 1096². În carte, nici o aluzie la asemenea legislații. Cele de la abația Noyers relatează însă anumite donații de pământ ale unor ucigași care au vrut să pună capăt răzburărilor și care au obținut, printre alte medieri, și pe aceea a călugărilor. Ei renunță la pământuri pentru ca aceștia din urmă să se roage și pentru ei, și pentru victimele lor. Stephen White a comentat în mod magistral³ aceste împăcări, aceste acte cu dublă sau triplă semnificație a căror ușoară asemănare cu darul făcut de Pierre Riculf n-ar trebui să ne mire. Ceea ce ar vrea să însemne nu că răgazul lui Dumnezeu este inutil, ci că el permite, în regiunile care i se raliază, ca rolul bisericii catedrale în rezolvarea conflictelor să sporească. Omorul din acea zi de vineri, în postul Crăciunului, să-l fi costat însă pe Pierre Riculf mai scump decât dacă l-ar fi comis într-o luni, în afara perioadei liturgice? Cum am putea ști? Diferența palpabilă este aceea că răgazul lui Dumnezeu are drept rezultat milostenii făcute canonicilor înzestrați cu jurisdicție mai curînd decât călugărilor aleși ca mediatori.

2. în ceturile nordului

La fel ca și pacea lui Dumnezeu, dar pornind dintr-un punct situat mai la sud, răgazul urcă pe valea Ronului, stîrnind în Burgundia fervoarea lui Raoul Glaber. Acesta prinde de știre despre el cu prilejul unui conciliu unde sînt aduse, de la Vezelay, moaștele Măriei Magdalena⁴. Răgazul este introdus și la Besancon, înainte de 1050,

Note:

1. *Ibidem*, nr. 76.
2. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 126.
3. S. White, „Feuding...”.
4. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 86. Conciliul se ține în Burgundia, **dar** nu se știe unde anume.

pe vremea arhiepiscopului Hugues „de Salins”, susținător hotărât al împăratului¹ - și totuși deloc alergic la formulele carliste !

Apoi, este sigur că răgazul lui Dumnezeu se instaurează în întreg regatul în timpul primei cruciade (1095). Însă tras-eul și mai ales impactul lui exact după 1040 rămân oarecum problematice.

Un răgaz al lui Dumnezeu și războiul unui sfânt

Raoul Glaber vede la bătrânețe cum, pe la 1041, răgazul lui Dumnezeu se naște „în Aquitania”² și se răspîndește „pe cuprinsul Galiilor”. Raoul nu și-a pierdut nimic din agerimea minții. Textul său³ ne face să simțim diferențele față de pactele din jurul anului 1033. Acest răgaz inspirat de harul dumnezeiesc este oarecum detașat de sistemul spaimelor biblice. Pentru Raoul, nu e vorba de un mare ritual, o sărbătoare cu prilejul căreia pana lui s-ar grăbi să zugrăvească un puhoi de „poporeni” ce l-ar înșela pe istoricul viitorului, după care ar deplînge întoarcerea rapidă a păcatelor. Răgazul este o simplă statornicire (*statutum*). Dacă îi comparăm dezvoltarea cu decretalele din Languedoc sau din Franța care au ajuns pînă la noi, vedem că Raoul Glaber îi exagerază severitatea și radicalitatea. El nu distinge între cele două niveluri de infrațiuni; în opinia lui, amîndouă cer surghiunirea fără posibilitate de iertare. Cei care vor nesocoti răgazul să fie bucuroși că pot scăpa prin exil de pedeapsa cu moartea - pe care numai Raoul Glaber o are în vedere. Este vorba deci de o lege severă care, după el, se păstrează „pe tot cuprinsul Galiilor” : aplicate, judecățile lui Dumnezeu și ale oamenilor o mențin în vigoare. Pe tot cuprinsul Galiilor? La drept vorbind nu, precizează Raoul Glaber:

Poporul Neustriei n-o primi, din pricina vrajbei ce tot sporise între regele Henric, fiul lui Robert, și fiii lui Eudes. Fiecare hărțuia supușii celui alt, îi pricinuia mari pagube și moartea multora dintre ai lui •

De unde răzburarea dumnezeiască : o febră ucigătoare se abate asupra supușilor amîndurora. De altminteri, foametea „bîntuie în

Note:

1. *Ibidem*, p. 81.

2. Adică în *sud*: pentru Raoul, anturajul lui Constance d'Arles este compus din *aquitani*.

3. Citat *supra*, p. 34.

4. Raoul Glaber, V, 16 (p. 296).

întreaga lume" (1044-1045). De astă dată, necazul e că, spre deosebire de ceea ce se întâmpla în 1033, efortul religios din 1041 vine mai curînd *înainte* decît *după* o foamete, de care însă Raoul Glaber îl separă în mod oportun prin frazele despre „Neustria”. Termen prin care el înțelege, fără nici o îndoială, Francia regală și ținutul Blesois dintre Reims și Tours¹.

O jumătate de secol mai târziu, Hugues de Flavigny reia în cronică afirmațiile lui Raoul privitoare atît la pace, cît și la răgaz. El adaugă însă o detaliere a acestuia din urmă², prezentînd refuzul „Neustriei” ca pe o rezistență la presiunea lui Richard de Saint-Vanne, acel abate din Verdun răposat în 1046 pe care îl văzusem convingîndu-l pe Gerard de Cambrai să accepte jurămîntul de pace. Ajuns la o vîrstă foarte înaintată, episcopul de Autun își mai aduce aminte pe la 1100 de o „pace numită răgaz”, rînduită pe temeiul unor descoperiri dumnezeiești de către sfîntul Odilon de Cluny. Neascul-tătoarea „Neustrie” fusese lovită de foc (al sfîntului Anton?), iar Richard tămăduia: lumea se biziua pe el pentru a impune răgazul, însă Richard dăduse greș. Și totuși, partida se încheie prin remiză. Duritatea confruntării îi împiedică pe rege și pe fiii lui Eudes (Thibaud al III-lea și Etienne) să ajute la statornicirea răgazului și la supravegherea lui. Dar, între astfel de rivali, pacea revine periodic. încă din 1044, o severă înfrîngere a celor din Blesois în fața contelui de Anjou aduce un moment de respiro. Puțin mai târziu, răgazul lui Dumnezeu pătrunde în partea de nord a regatului. în ce moment, la drept vorbind? Suferim de lipsa informațiilor. Avem patru versiuni ale decretului de armistițiu ce începe cu *Mult iubiți frați...* Și a căruia datare pune probleme. Una este normandă, alta flamandă, iar celelalte două provin din Francia regală. Nici una nu poate fi situată cu ușurință mai precis decît „între 1040 și 1060”. Pe deasupra, cele din Francia regală nu pot fi localizate nici ele foarte exact³.

Note:

1. Și, imediat după aceea, numește „Austrasia” regatul Burgundiei, căzut în mîinile împăratului Henric al III-lea: Raoul Glaber, V, 17 (p. 289).
2. L. Huberti, *Studieri...*, p. 281.
3. Cred că provin de pe lîngă Reims, însă o „filieră ligeriană” nu este absolut exclusă: într-adevăr, trebuie să se țină cont de „colibertii” evocați în una dintre ele, care o apropie de ținuturile de pe Loara. De asemenea, trebuie știut că răgazul lui Dumnezeu instaurat în Touraine în 1095 se prezintă ca o „reînnoire”.

La Reims, în conciliu, papa Leon al IX-lea decretează în 1049 răgazul lui Dumnezeu¹. Să fi pătruns deja răgazul în „Neustria” ? Cred că nu. Decretul *Mult iubii frați...* ar putea la rigoare să urmeze după această injeuncțiune a papei Leon, dar poate fi plasat și un deceniu mai târziu, pe calea deschisă de un decret emis de papa Nicolae al II-lea sau la o inițiativă a Franciei. Până atunci, iată un frumos episod de război curat, fără pată, plin de sfințenie. Frumos, în orice caz, prin modul în care ti prezintă Raoul Glaber, puțin după ce menționează răgazul lui Dumnezeu. Acest episod datează din 1044, când Geoffroi Martel, fiul lui Foulques Nerra, îl capturează pe Thibaud al IH-lea de Blois și smulge de la el drepturile asupra orașului Tours. în bătălie, angevinul ar fi fost susținut mai cu seamă de sfântul Martin, căruia îi purta flamura și îi respecta senioriile. Până și locul poartă un nume potrivit: Saint-Martin-le-Beau.

Geoffroi ceru ajutor de la sfântul Martin. Făgădui să îndrepte cu umilință toată prădăciunea de care s-ar fi făcut vinovat pe pământurile acestui mărturisitor și ale altor sfinți. Primi apoi însemnul (*sigillum*) lui și porni asupra vrăjmașului cu oastea-i de călăreți și pedestrași. Cum se izbiră trupele, spaima și puse stăpânire pe oastea celor doi frați. Ai fi zis că-s legați de mâini și de picioare și că nu mai au cum să lupte².

Thibaud este prins, Etienne scapă cu fuga.

După cele povestite de unii fugari, în această bătălie, întreaga armie a lui Geoffroi, călăreți și pedestrași deopotrivă, părea înveșmîntată în alb. Căci fiii lui Eudes sporiseră plata oamenilor prin prădăciuni în dauna săracilor sfântului Martin. Fără vărsare de sînge, fuseseră prinși mai bine de șapte sute de bărbați pricepuți în meșteșugul armelor. Toți cîți auzeau povestirea erau cuprinși de uimire și de teamă³. Iată ce ar vrea lumea să citească despre o bătălie în numele păcii lui Dumnezeu: o acțiune clară a sfinților fără să se verse nici o picătură de sînge creștin... Ah, de ce nu apără Cerul la fel și comuna diocezană din Bourges (circa 1038) în fața lui Eudes de Deols, sau pe cea din Mans (1070) împotriva lui Hugues de Sille! Trebuie spus că sfântul Martin este un fost soldat a cărui atenție față

Note:

1. înainte de a-1 promulga la Besançon: H. Hoffmann., Gottesfriede...-p. 218.
2. Raoul Glaber, V, 19 (p. 300).
3. *Ibidem*, p. 302.

de cei sărmani este legendară. Și, de asemenea, că Raoul Glaber 1-a cunoscut pe trezorierul Herve de la mănăstirea Saint-Martin din Tours, cu alte cuvinte pe superiorul unei mari abații regale - or, regele susține ținutul Anjou. Sfântul creștin, ocrotitor al săracilor, se arată mult mai îndurător pe malurile râului Cher decât Dumnezeu răzbunător care a provocat în apele altui râu - Indre - masacrarea combatanților conduși de episcopul de Bourges. Desigur că nu toate bătăliile din secolul al XI-lea decurg la fel de bine ca aceea de la Saint-Martin-le-Beau (1044)¹. Făcînd să se ciocnească aceleași armate (din Blesois și din Anjou), cea de la Pontlevoy (1016) a fost singeroasă. Ca scenariu-model îngemănînd evitarea omorului și despăgubirea jafului, această desfășurare a lucrurilor dovedește că idealul Bisericii din secolul al XI-lea nu este suprimarea oricărui război, ci mai curînd alternanța între un răgaz plasat sub controlul ei și un război drept și curat, asupra căruia etica are o anumită influență. Totuși, nimic nu ne îndreptățește să credem că Geoffroi Martel a făcut să pătrundă răgazul lui Dumnezeu în ținuturile de pe Loara².

Anchetă pe pămînt ducal (1042, 1047)

După părerea mea, nu trebuie să împingem prea mult înapoi în timp răgazurile lui Dumnezeu din Francia, cele din grupul *Mult iubiți frați...* Nici unul nu este în mod sigur în vigoare înainte de 1060. „Evantaiul” celor din Flandra acoperă întreaga perioadă cuprinsă între 1030 și 1067, cu alte cuvinte intersectarea dintre domnia unui „conte Baudouin”³ și lungul episcopat al lui Dreux de Therouanne (care începe în 1030). Dacă, așa cum presupune Michel de Boiard, răgazul lui Dumnezeu a fost instituit la Caen în 1047, atunci Normandia are mari șanse să se bucure de înfrîietate în rîndul principatelor din nord. Ceea ce nu ne-ar surprinde prea mult într-o regiune adeseori pionieră în materie de instituții. Dar oare așa stau lucrurile?

Note:

1 Pînă la urmă însă, pagina lui Raoul Glaber istorisește o bătălie sau un turnir, acest joc codificat care, potrivit unei anumite tradiții, ar proveni din Touraine și care, din anii aceia, rămîne o formă de război ? Georges Duby a pus bine în evidență legătura dintre cele două.

2- Chiar dacă în 1096 aici se spune că răgazul este „reinnoit” : H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 126.

3. Baudouin al IV-lea (988-1035) sau Baudouin al V-lea (1035-1067).

Convins că răgazul lui Dumnezeu este, chiar în mai mare măsură decât pacea lui Dumnezeu, singurul remediu pentru „dezordinea feudală” atunci cînd un principat traversează o perioadă de criză, de Boiard plasează unul la Caen, la mijlocul dificilei perioade de început a lui Guillaume Cuceritorul¹. Totuși, după părerea mea, în 1042 sau 1047, cînd tînărul duce este slab sau încă plîpînd, nu se instaurează decât o pace a lui Dumnezeu. Răgazul lui Dumnezeu vine mai tîrziu.

Să luăm lucrurile pe rînd. Începuturile lui Guillaume Cuceritorul sînt, într-adevăr, dificile. Acesta nu a ieșit încă din copilărie, iar originea sa „bastardă” îi pune cîteva probleme. Robert Magnificul (supranumit mai tîrziu, în legendă, „Diavolul”) moare în 1035, la întoarcerea dintr-un pelerinaj la Ierusalim. De la o țiitoare, avea un fiu căruia îi dăduse numele strămoșesc de Guillaume. Înainte să plece, silise pe marii nobili din ducatul său să-i facă jurăminte ca vasali: de nu se mai întorcea, aveau să-l aleagă principe pe acesta. La moartea lui, făcură dar astfel, cu învoirea lui Henric, regele francilor².

Alegerea numelui lui Guillaume (născut în 1027 sau 1028) suna deja ca o legitimare; copilul este numit la fel ca stră-străbunicul său, contele Guillaume Spadă Lungă, fiul lui Rollon. Procedul întrebuintat de Robert Magnificul în momentul plecării este și el clasic. Guillaume are opt ani; viitorul său este mai puțin amenințat decât dacă ar fi fost vorba de un copil în scutece. Cît despre condiția sa de bastard, aceasta ține într-un anumit fel de tradiția familiei³: concubinajul normand trece adesea drept o trăsătură a „moravurilor daneze” care aprinde închipuirea, la fel, să zicem, ca și pretinsa poligamie bretonă⁴. Nu toți cronicarii normanzi vorbesc despre această condiție de bastard, însă ea apare la Guillaume de Jumieges și la Orderic Vital, în două rînduri, servește drept insultă (mai curînd decât drept argument) împotriva ducelui. Insultă pe care Roger de Trosny o proferează în momentul în care se răzvrătește⁵. În 1063, dușmanii lui Guillaume din Alencon bat piei în fața lui. Este un mod de a-i

Note:

1. M. de Bouard, „Sur les origines...”.
2. Raoul Glaber, IV, 20 (p. 258).
3. *Ibidem*.
4. Guillaume de Poitiers, I, 44 (p. 108).
5. *Histoire des ducs*, II, pp. 94-96.

reaminti că părinții mamei sale, *Herleva*, erau tăbăcari¹, fabricanți de giulgiuri: Robert Magnificul ar fi comis așadar cel puțin o „mezalianță”. Și, în același timp, un mod de a-și atrage o crudă răzbunare din partea lui: provocatorii sînt prinși, iar Guillaume pune să li se taie mîinile și picioarele². Nici cu gîndul nu gîndește la acea aură de copil din popor, de rod al dragostei, pe care i-o vor da unii dintre biografi săi moderni!

Tineretea sa nu a fost oare decît o furtună întunecată ? între 1035 și 1047, greutățile nu-l ocolesc. Trebuie să exprimăm însă aceeași rezervă ca și în cazul începuturilor lui Henric I ca rege: omul îndură mai multe ofense, dar fără să treacă prin primejdii extraordinare, iar structurile nu sînt iremediabil slăbite³. Astfel, Guillaume de Jumieges scrie în jurul anului 1060: încă din pruncie, rămase dar orfan de tată. Ci fu învățat de tutori înțelepți, ce făcură să înflorească în el bunele moravuri. La început, mulți normanzi părăsiră credința ce i-o datorau. în multe locuri, ei ridicară întărituri de pămînt pentru a se afla în afara primejdiei. O dată puși la adăpost printr-o asemenea îndrăzneală, izbucniră între ei felurite dezbinări, „răzmerițele” (războaie private) erau de aceea afitate, iar patria semănată cu pojaruri. Mulți războinici își găsiră moartea cu prilejul acestor tulburări. Hugues de Monfort și Walkelin se războiră și amîndoi își pierdură viața. Apoi, turbarea unora încă spori și fu ucis Gilbert, conte de Eu, ce era tutore copilului, seniorul său - și așijderea învățătorul copilului, Turolde, și majordomul Osbern, cu alte prilejuri. în sfîrșit, veni rîndul semînelor de vrajbă semănate ici și colo în Normandia de cei ce afitau, nemernici, pe regele francilor, Henric, să se amestece în dauna acestei țări. Aș putea să le zic numele de nu m-aș teme de ura lor de nestăvilit. Vă șoptesc doar la ureche: sînt cei ce strigă acum în gura mare că-s cei mai credincioși, iar ducele îi înalță prin cele mai mari onoruri⁴. *In cauda venenum*, veninul e în coadă: pe la 1070 (douăzeci și cinci de ani mai tîrziu), Guillaume de Jumieges se gîndește încă cu înrîncenare la trecerile dintr-o tabără în alta! A cîrmui Normandia înseamnă de fapt a menține pacea în sînul unei aristocrații al cărei Prim cerc nu este altul decît familia (neamurile) vechilor duci.

Note:

1- Tatăl său este prezentat drept camerist al ducelui: *ibidem*, p. 96.

2. *Ibidem*, p. 124.

3. în acest sens, M. de Bouard, *Guillaume...*, pp. 106-IU. ⁴- *Histoire des ducs*, VII, 1 (II, p. 92).

Tutela tânărului Guillaume (aproape o regență) face obiectul unor lupte facționale în chiar sînul acestei familii, al acestei nobilimi cavalierești. Ici și colo, Guillaume de Jumieges sugerează un fel de orgoliu vechi-normand¹ al unor oameni ce se opun familiilor franceze, bretone și burgunde atrase de către duci începînd cu 970 sau 1000. La drept vorbind însă, toate familiile și clientelele vasalice sînt deopotrivă legate între ele și dezbinat în ele înseși. Iar noi ne putem face o idee destul de exactă despre „tulburările minorității”. La Rouen, oraș al cărui principe este un copil, veghează rînd pe rînd doi arhiepiscopi din familia ducală. Mauger, care îi urmează bătrînului Robert, este mai intrigant - va sfîrși prin a fi depus în 1035 pentru corupție. În același timp, copilul-duce are tutori puternici: lui Gilbert d'Eu îi urmează Raoul de Gace în calitate de comandant de oști (seneșal, *princeps militiae*) și, în fond, șef al guvernării. Cu toate acestea, o asemenea putere are nevoie de sprijin exterior sau, cel puțin, de o neutralitate binevoitoare; ca urmare, regele Henric I este în măsură să-și negocieze susținerea - cum i-au făcut și alții lui pe vremea altercațiilor dintre el, părinții săi și contele de Blois. Regele vrea castelul de la Tillieres-sur-Avre, o poziție--cheie pe frontiera normandă. Guillaume de Jumieges îi reproșează² ingratitudea față de fiul binefăcătorului său, Robert Magnificul, care l-a ajutat odinioară³. Să reamintim totuși că zisul binefăcător ceruse în schimb întreaga regiune Vexin! Copilul-duce trebuie deci să se conformeze; el asediază chiar Tillieres alături de rege înainte de a obține capitularea normandului Gilbert Crep in, care îl păzea pentru el.

Totuși, sprijinul lui Henric nu durează prea mult: o serie de cavaleri regali nu intră oare în solda unui viconte normand rebel?⁴ Iar regele în persoană vine să-l ajute pe Guillaume d'Arques, frate vitreg cu Robert Magnificul, răzvrătit împotriva ducelui Guillaume -zadarnic, de altfel... O dată în plus, simțim că o nemaipomenită încâlceală de intrigi îi înconjoară pe principii (regele, ducele), care nu sînt nici prieteni, nici dușmani pînă la capăt. După cît se pare,

Note:

1. Care ar fi specific unor familii mai vechi, însă nu toate scandinave: vezi *supra*, p. 278.
2. *Histoire des ducs*, II, p. 100.
3. Vezi *supra*, p. 568.
4. *Histoire des ducs*, II, p. 102.

Henric I intervine în Normandia luînd ca model uneltirile lui Eudes al II-lea de Blois în propria-i regiune regală.

După 1035, „criza” normandă constă mai cu seamă într-o serie de cazuri dificile, o perioadă problematică, o suită de afaceri tenebroase. Cu toate acestea, nu există o ligă baronială organizată, și nici un pretendent care să i se poată opune cu adevărat lui Guillaume (se pare că rudele sale îndepărtate cer în special compensații). În paginile lui Guillaume de Jumieges și mai ales în pasajele interpolate de Orderic Vital în expunerea lui, castelele ridicate acum (înzestrate din plin cu redute) sînt înainte de toate baze pentru războiul privat și pentru asuprirea vecinilor. Înălțarea unuia reprezintă un fel de „rebeliune” împotriva ducelui, însă o rebeliune indirectă, în măsura în care acesta întruchiează în principiu ordinea publică și pacea. Intenția nu este de a-l detrona; seniorii astfel întăriți vor baze pentru a-și lua o revanșă în fața inamicilor personali - toată lumea are unul, fiecare se consideră lezat într-un fel sau altul de cineva. În diocesa Sees, aproape de „Elveția normandă”, Orderic va putea încă să colecteze, la sfîrșitul secolului, multe istorisiri despre dihonii din vremea copilăriei Cuceritorului. Roger de Trosny și fiii săi fac prădăciuni și pun foc pe pămînturile vecinilor, după care sînt uciși într-o bătălie puțin însemnată¹. Pe de altă parte, aceste prădăciuni nu sînt cumva tocmai ceea ce trebuie să i se permită unei clientele formate din cavaleri „săraci”, adică din cavaleri ce fac eforturi pentru a-și menține stilul de viață? Pentru ei, alternativa este războiul în Pouille², unde se înfăptuiește, împotriva grecilor și a sarazinilor, o adevărată saga a normanzilor din Franța - iar în jurul lor, un soi de nouă etnogeneză³. Și în Normandia de jos bîntuie dihonii dintre neamul Giroie și Guillaume Talvas⁴. Sau violența celor trei frați Sor (*Sorengi*); dintr-o biserică și din turnul ei (foarte folositor la vreme de război), aceștia fac un soi de „peșteră de tilhari”. Scoși de acolo, își vor găsi însă cu toții moartea, căci Dumnezeu înarmează împotriva lor brațe răzбunătoare: cel al unui senior căruia i-au devastat pămînturile, cel al unui țaran capturat nu cu multă vreme în urmă și pus la cazne (care nu scapă ocazia și-l răpune pe unul dintre ei

Note:

1. *Ibidem*, p. 96.

2. Ni se sugerează ceva mai departe : *ibidem*, p. 126.

3. Vezi J.-M. Martin, *Italiies normandes...*, pp. 31-66.

4. *Histoire des ducs*, II, pp. 110 și *passim*.

izbindu-l cu o bară de fier), în sfârșit, cele ale unui grup de țărani care-l urmăreau pe jefuitor - pentru a-i lua prada înapoi sau pentru a o răscumpăra?¹ Căci, așa cum spune sfântul Pavel (I *Corinteni* 3, 17), „De va strica cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica Dumnezeu pe el”.

Iată deci interferența dihoniiilor și un fel de luptă între clase. Însă a vorbi dintr-o dată de „feudalizare” numai pentru că există mai multe castele înseamnă să aplici faptelor, în chip oarecum arbitrar, un ideal--tip de istoric². Nu este oare pur și simplu o perioadă de tulburări caracteristice pentru vremurile dominației „cavalerești”, precedată și urmată de altele chiar și aici, în Normandia ? Trebuie să avem grijă ca, plecând de la această colecție de fapte diverse, să nu dramatizăm prea tare atmosfera... Furtună socială ori simplă apă de ploaie?

Dar unde este pacea lui Dumnezeu ? Ea îi ksă destul de indiferenți pe cronicarii normanzi. De exemplu, în afară de faptul că citează în *Istoria* sa decretele de la Lillebonne (1080), Orderic Vital nu ne spune niciodată nimic despre punerea în aplicare a păcii sau a răgazului lui Dumnezeu. Și aceasta tocmai în epoca (anii 1090 și următorii) în care le știm în vigoare. În pofida unor întârzieri, justiția imanentă a lui Dumnezeu contează întotdeauna mai mult decât legislația episcopilor... Și totuși, pacea lui Dumnezeu a fost promulgată în tinerețea ducelui Guillaume. De ce însă Michel de Boiird³ nu se gîndește să o disocieze de răgazul lui Dumnezeu *stricto sensu* ? Înainte de perioada din jurul anului 1060 (conciliul de la Lisieux ⁴, Guillaume de Poitiers), nimic nu atestă în mod indubitabil răgazul; doar un comentariu al lui dom Bessin (secolul al XVII-lea) referitor

Note:

1. *Ibidem*, pp. 114-116.

2. Vezi observațiile lămuritoare ale lui D. Bates, *Normandy...*

3. Michel de Bouard, „Sur les origines...”, nu reușește să stăpînească datele provenind din afara granițelor Normandiei. Să fie Normandia teritoriul la care Raoul Glaber și Hugues de Flavigny se gîndesc cînd vorbesc despre „Neustria” și unde Richard de Saint-Vanne întîmpîna rezistențe ? Se pare că nu. Michel de Bouard n-ar trebui să accepte nici atribuirile decretului *Mult iubiți frați...* lui Adalberon și Gerard de către Roger Bonnaud-Delamare. În sfârșit, s-ar conveni să reflecteze asupra ideii, prea puțin discutată, că acele „concilii de pace” de la Caen î^{11^}, deja de „răgazul lui Dumnezeu” ; aici, sinonimia nu se stabilește i greș decît în 1080.

4. M. Delisle, „Canons...”, p. 517. Iar pentru scrisoarea despre călugăr • H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 171.

la manuscrisul de la *Roma* datează decretul *Mult iubiți frați...* „Caen, 1042”. Mi se pare mult mai probabil ca, în anii 1040, acest oraș să fi fost martorul derulării unuia sau mai multor concilii ale „păcii lui Dumnezeu” clasice, pentru a veni mai cu seamă în ajutorul senioriilor ecleziastice, afectate în mod inevitabil de războaiele private. Ducele Richard al II-lea îl primise pe Șimion de Syracusa, aflat în căutare de bani pentru mănăstirea Sfânta Ecaterina de la muntele Sinai și care lăsase moaștele martirei. În timpul minoratului lui Guillaume, ele sînt plimbate și fac minuni, cum se cuvine. Totul relatat încă dinainte de 1054:

A fost o vreme cînd Normandia se destrăma singură, pricina fiind neputința ducelui ei. Dar fii ai păcii hotărîră să purceadă la lucru : pacea urma să fie statornicită într-un loc de hotar unde să poată ajunge cu toții. Și aceasta avea să se facă șapte ani de zile, timp în care ducele să-și mai redobîndească din puteri. Toți se învoiră să aleagă orașul Caen, ce se găsește la fruntariile tuturor teritoriilor învecinate. Fură purtate acolo trupurile sfinților ale căror merite puteau ocroti Normandia și, printre altele, racla cu moaștele Ecaterinei, fecioara sfînta².

O altă relatare de miracole, compusă mai tîrziu (1078-1092), vorbește despre călătoria de la Rouen la Caen a moaștelor sfîntului Ouen. „Acolo, vreme de două zile, se vorbi despre pacea regatului, a statului.” Presiunea celor buni se lovește de rezistențele celor cărora discordia publică le permite să jefuiască. „În sfîrșit, se făcu un jură-mînt de pace de care se bucură toată lumea, și îndeosebi țărani³”. Nici una dintre aceste două surse, inegal apropiate în timp, referitoare la un conciliu (sau două) de la Caen nu vorbește în mod explicit despre răgazul lui Dumnezeu. Relatarea despre sfînta Ecaterina (circa 1054) ar putea să nu se refere decît la o întrunire de reconciliere, asemănătoare cu pacea dintre Amiens și Corbie⁴. Cea despre sfîntul Ouen „vocă un jurămînt de pace și pledează în favoarea unui țărănism⁵” Potrivit pentru anii tulburi de după moartea Cuceritorului. Amîndouă

Note:

¹ Vezi *infra*, pp. 631-632. *Miracles de sainte Catherine*, p. 438. Se pare că acesta este singurul

Pasaj, greșit înțeles, din care dom Bessin a extras data de 1042. 4- *A. SS. augustus IV, p. 835. j- VezijHpms, p. 573.

ideologie a păcii plugului: vezi *supra*, p. 276.

T, % •... ,...;... •• ' > :

ne zugrăvesc miracole cu nemiluita. Lumea dă năvala și se șterpelește, cum se întâmplă și la *Coler*¹. O femeie paralizată începe să meargă pe picioarele ei și-i înalță laude sfântului Ouen. Adus cu forța și turnându-i-se pe gît uleiul sfinte Ecaterina, un posedat se întoarce la Dumnezeu și la rațiune. Atmosferă garantată!

Caen reprezintă un oraș nou, din secolul al XI-lea, mărit grație bunăvoinței ducale. Sinoadele amintite ar coincide cu începuturile lui. Cînd ar trebui să datăm aceste fapte, care n-au reținut atenția cronicarilor de talie „națională”², normandă? Șapte ani înainte ca ducele să-și mai redobîndească din puteri ar corespunde întocmai timpului scurs de la întronare (1035) pînă la primirea armelor de cavaler (1042). Însă atunci ar trebui să existe două concilii diferite, întrucît călugărul de la Saint-Ouen pomenește în treacăt despre un anume duce Guillaume care propune să poarte el însuși (singur ?) sfînta raclă.

O nouă primăvară pentru Normandia

Pe la 1073, un cleric normand ce poartă același nume ca și ducele, vag cunoscător al cavaleriei și format la școlile din Poitou, scrie o *Istorie* a cuceritorului Angliei - sau, mai curînd, o apologie a moștenitorului legitim care și-a revendicat cu puterea armelor drepturile de cealaltă parte a Mîneicii. Începutul textului acestui „Guillaume de Poitiers” ne lipsește însă. Nu încapе îndoială că descria dezordinea inițială și stigmatiza sfetnicii răi. Or, totul se schimbă atunci cînd eroul primește armele de cavaler:

O bucurie nețărnută i-a luminat pe cei ce doreau pace și dreptate. Ducele nostru a luat armele cavalerești, fiind mai înaintat în înțelegerea binelui și în vloga trupească decît în vîrstă. Vestea făcu Franța să se cutremure. Căci nu se afla în Galia călăreț înarmat care să-i poată fi asemuit. Era deopotrivă plăcut și cumplit să-l vezi cum ține frîul; avea o spadă frumoasă, purta pavăză lucitoare, amenința prin coif și lance. Pe cît de măreț era în veșminte princiere și de pace, pe atît de bine îi ședea echipamentul războinic. În el strălucea cutezanța, tăria bărbătească. Din acea clipă, nu-și precupeți strădaniile pentru

Note:

1. Vezi *supra*, p. 358.

2. De remarcat termenul „regat” în paginile lui Fulbert de la Saint-Ouen din Rouen: *ibidem*.

a ocroti bisericile lui Dumnezeu, pentru a sprijini cauzele săracilor și a impune dreptatea fără să asuprească. Făcu judecăți ce nu se îndepărtau de calea cea dreaptă, rămânând totodată cumpănite. Întîi de toate, interzise omorurile, incendiile și prădăciunile¹.

Așadar, spre deosebire de ceremonia „clasică” de învestitură, Guillaume Cuceritorul să nu-și fi primit armele de la nimeni? El însuși va înmîna mai tîrziu spada unui scutier nobil, o dată cu daruri de preț². În fapt, învestitura „clasică”, în care răsună proverbiala lovitură de palmă, este mai cu seamă o reprezentare modernă, obținută prin adăugarea de trăsături deopotrivă desprecheate și tîrzii (secolele al XH-lea și al XIII-lea). În perioada anterioară se vorbește oarecum aleatoriu despre „primirea” sau „luarea” armelor de cavalier. Intrarea în rîndurile cavalerilor, cu alte cuvinte dobîndirea statutului de nobil în acțiune, nu este încă un ritual nici foarte ceremonios, nici foarte tipizat. Probabil că Guillaume de Poitiers nu vrea să scoată în față persoana sau persoanele care i-au încredințat lui Guillaume piesele echipamentului său. În orice caz, el evocă un ceremonial centrat pe principe, un fel de curte de învestire în care acesta face și el un tur de pistă călare - precum odinioară Ludovic al IV-lea în paginile lui Richer de Reims, pe plaja de la Boulogne-sur-Mer³.

Această condiție cavallerească a lui Guillaume, oricît de informală ar părea, nu este mai puțin (sau este cu atît mai mult) o imagine puternică și o noțiune viguroasă. Ce șansă, în treacăt fie spus, ca vlăstarul uneia dintre cele mai mari averi din Franța anului o mie să fie și cel mai bun cavalier! Aceasta dacă nu cumva Guillaume de Poitiers e un expert în lingușeli ori dacă faima cavalerului nu se datorează în bună parte tocmai averii moștenite de la un tătuc „magnific”... Indiferent dacă această condiție cavallerească e din aur curat sau din aliaj, esențialul rămîne proprietatea ei de a întruni calități uneori divergente: este cumplită în răzbunare, dar mai ales este ocrotitoare a sărmanilor, a oamenilor neînarmați. Într-un cuvînt, este admirabil de *postcarolingiană*⁴. Nu are nimic cu adevărat novator, în schimb are energie. Astfel de debuturi îi readuseseră

Note:

1. Guillaume de Poitiers, I, 6.
2. *Histoire des ducs* (Orderic Vital), VIII, 23.
3. Vezi *supra*, p. 247.
4. Vezi D. Barthelemy, *La Mutation...*, capitolele VI și VII.

Normandiei măreția și liniștea ce o caracterizau pe vremuri¹. Și lucrurile promiteau să nu se oprească aici².

După cât se pare, Guillaume de Poitiers nu a remarcat nici o revoluție a castelelor în acei ani. În orice caz, puterea ducală este capabilă să domine „reduțele feudale” fără să-și schimbe natura în mod radical. Pe scurt, viitorul Cuceritor întruchiează în mai mare măsură pacea lui Dumnezeu ca proiect cu adevărat activ și princiar decât acel Robert cel Pios din paginile lui Helgaud de Fleury. În ceea ce-l privește pe Orderic Vital, el plasează triumful păcii și al cinstirii celor sfinte după 1035, în momentul în care începe reforma clerului, iar nobilii se întrec în a întemeia mănăstiri³. În orice caz, acest apologet care este Guillaume de Poitiers afirmă în mod repetat⁴ că autoritatea ducală este făcută pentru ca bisericile să-și vadă netulburate de celebrări, negustorii de călătoriile de afaceri, iar țăranii de arăturile și semănăturile lor, „în loc să se ferească de vederea cavalerului”⁵. Când ducele Guillaume reprimă vreo răzvrătire, o face pentru ca aceștia să-și păstreze bunurile și roadele activității lor.

Apologetul său, Guillaume de Poitiers, este reprezentativ pentru o anumită viziune asupra statului provincial pacificator, însă, tot întâlnind acest laitmotiv, pînă la urmă ne spunem: în fond, nu există cavaleri buni decât pentru a opri brațul celor răi. Răii sînt foarte folositori pentru a-i justifica pe regi și pe duci! Ce vrajă or fi aruncat aceștia din urmă asupra informatorilor noștri pentru ca ochii lor să nu descopere că și ei sînt aproape goi ? La urma urmelor, dacă o cavalerie utilă nu servește decât drept contrapondere la cavaleria dăunătoare a celorlalți, de ce să nu fie suprimate amîndouă? În secolul al XIII-lea, se vor găsi unii cărora să le treacă acest gînd prin minte. Dar noi cum vom face să-l evităm?

Să nu ne încredem totuși în partea simplistă a gîndirii politice din epocă, ce se manifestă tocmai în teza lui Guillaume de Poitiers (după aceea a lui Dudon de Saint-Quentin⁶). Este o justificare reduccionistă. Puterea regelui și a principilor de provincii sau castele

Note:

1. Cu unele excepții: *supra*, pp. 276-287.
2. Guillaume de Poitiers, p. 14.
3. *Histoire des ducs*, VII, 22.
4. Guillaume de Poitiers, pp. 21, 55, 119.
5. *Ibidem*, p.20.
6. Vezi *supra*, pp. 280-284.

nu constă numai într-o reprimare a tulburărilor; ea trebuie și să arbitreze zi de zi, să stimuleze, să liniștească, să pună ordine...

Discordia se reaprinde periodic în Normandia ducelui Guillaume. Primii între cei care o ațîță sînt *întotdeauna* rubedenii de-ale lui: aceștia strîng în jurul lor un soi de facțiune și sînt susținuți sau condamnați de principi din exterior (regele, contele de Anjou), cărora normandul le va răspunde cu aceeași monedă, în bine sau în rău. În 1047, el este silit să-l înfrîngă pe vărul său, Gui de Brionne, nepotul lui Otte-Gillaume, conte peste toate Burgundiile¹ - unul dintre acei nobili care au felurite cărți în mîneacă, dar nici un atu cîștigător. Gui și-ar dori „principatul sau o mare parte din Normandia”. Guillaume îl bate la Val-des-Dunes, cu ajutorul lui Henric I. După care se produce însă o răsturnare politică notabilă. Regele este nemulțumit de o apropiere între ducele Guillaume și împăratul Henric al III-lea, precum și - fără îndoială - de prestigiul tot mai ridicat al acestuia. El vine deci în ajutorul unui nou rebel, Guillaume d'Arques, și al facțiunii lui, însă este învins la Mortemer (1054). Sînt capturați o mulțime de „francezi”, care de acum înainte vor fi opuși cu insistență „normanzilor”. Iar cei slabi se bucură de reîntronarea păcii. Și totuși, ghicim că sistemul politic nu poate păstra multă vreme o pace adevărată; e nevoie de faze belicoase pentru a se reveni apoi periodic la echilibru.

O bună apologie a lui Guillaume Cuceritorul este așadar cea care ne face să credem în absența oricărei legături între stilul său de guvernare și tulburările periodice, utilizînd, "dimpotrivă, respectivele tulburări ca termen negativ de comparație... Iar Guillaume de Poitiers, în prima sa carte, face tocmai acest tip de apologie. Înainte de a se arunca asupra Angliei lui Harold invocîndu-și drepturile, ducele își dovedise calitățile excepționale. Nici o umbră nu-i întuneca bilanțul. Guillaume se temea de Dumnezeu și, ca atare, menținea ordinea prin victoriile în fața atacurilor și a răzmerițelor, „într-o țară care-l cîntește pe Hristos; era nevoie de cît mai multă pace pentru ca așezămintele sfînte să fie mai puțin pîngărite”². Aidoma adevăraților regi creștini, Guillaume nu poartă decît războaie drepte, de pacificare. Vina este întotdeauna a răzvrătiților și a briganzilor.

Prin teama ce-o răspîndea și prin legile sale, hoții, ucigașii și răufăcătorii au pierit din Normandia. Și, în Normandia, se păzea cu

Note:

1. Vezi *supra*, p. 492.

2. Guillaume de Poitiers, pp. 116-118.

toată cinstea legământul de pace numit răgaz, pe cînd în alte părți fărădelegea dezlănțuită îl rupea ades. Văduva, orfanul și săracul îl aflau grijuliu față de pricinile lor; el se arăta milostiv cu ei și dădea sentințe drepte. Nepărtinitor, ținea în frîu hrăpăreții nelegiuîți: nici cei puternici, nici chiar cei din familia sa nu îndrăzneau să-și mute hotarul ogorului în dauna celui slab sau să uzurpe ceva. Mulțumită lui, satele, castelele și orașele aveau drepturi bine statornicite, iar bunurile lor erau în siguranță¹.

Și totuși, Guillaume de Poitiers se gîndește aici exact la pacea sau răgazul *lui Dumnezeu*, nu la un răgaz „feudal”? Vom da un răspuns de normand: poate că da, poate că nu... Oricum, răgazul lui Dumnezeu a pătruns în Normandia cel tîrziu în 1061-1062, cu prilejul unui nou conciliu ținut la Caen „pentru pace”, cu mare sprijin de moaște. Un conciliu strîns la Lisieux în 1064, prezidat de ducele Guillaume și arhiepiscopul Maurille de Rouen, îl menționează, într-adevăr, în cel de-al zecelea articol: „Dorim ca răgazul lui Dumnezeu să fie întărit în dese rînduri și păzit cu strășnicie”². Iar înainte de 1065, unul dintre cei care încalcă răgazul lui Dumnezeu se vede silit să se exileze. îl cunoaștem pentru că este vorba de un călugăr, deci de un caz spinos : abația sa, Fecamp, voia să fie scutită de jurisdicția episcopului³. Mai tîrziu, alte concilii vor promulga la rîndul lor răgazul lui Dumnezeu, trimițînd unele la altele : cel de la Rouen din 1072, cel de la Lillebonne din 1080. Conciliul de la Lillebonne este considerat pe bună dreptate apogeul politicii religioase a lui Guillaume Cuceritorul. Acesta își reunește episcopii și, prezidată de el, reforma Bisericii face progrese. De la bun început, evocarea păcii lui Dumnezeu se face într-o manieră foarte precisă: este vorba despre o jurisdicție episcopală. Orderic Vital reia în *Istoria* sa textul canoanelor : Se va păzi cu strășnicie pacea lui Dumnezeu, numită în limba poporului răgaz, cum a statornicit-o dintru început principele Guillaume. Cine i se va împotrivi sau o va încălca se va supune justiției episcopilor, ca pînă deunăzi. Dacă episcopul întîmpină împotrivire, o va înfățișa seniorului de al cărui domeniu ține vinovatul-

Note:

1. *Ibidem*, p. 118.
2. L. Delisle, „Canons...”, pp. 516-521.
3. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 171.

Acest senior va trebui să-l predea justiției episcopale și, dacă nu se învoiește, episcopul va merge la viconte regal', iar acesta nu va căuta să se dea înapoi².

Cu alte cuvinte, baronii normanzi și ducele însuși, prin vicontele său, sînt brațul secular al episcopului, judecător al răgazului lui Dumnezeu. Care reprezintă exact același lucru ca și la Narbonne : o jurisdicție nouă, specifică episcopului. Abia o dată cu Henric Beau Clerc (1106-1135), puterea ducală în plin proces de modernizare va începe să cîștige teren³. Sub Guillaume Cuceritorul, chiar și conciliul de la Lillebonne se încheie cu recunoașterea jurisdicției episcopale, tradiționale, în numeroase cazuri. Însă există unele care țin de pacea lui Dumnezeu *stricto sensu*⁴.

Răgazul lui Dumnezeu nu a absorbit tot ceea ce numim „pacea lui Dumnezeu”. El nu reprezintă decît o prelungire a acesteia și formează de acum înainte nucleul dur al dreptului episcopilor, coloana vertebrală a jurisdicției lor. La Lillebonne, în 1080, situația nu mai este aceeași ca în anii 1040, cînd episcopii ducali îndeplineau un rol similar cu cei de la Charroux: acela de a fi o forță de sprijin pentru principele lor. Acum (1060-1080), acest principe a devenit pentru Normandia un fel de Carol cel Mare. El asigură pacea publică cu o strălucire pe care propaganda o exagerează, dar care, cu siguranță, nu este mai puțin reală. Și, ca bun creștin, le face un fel de dar episcopilor săi: aplicînd în burnița normandă formula venită din țara măslinilor, el își aduce contribuția la un progres al creștinismului în societatea secolului al XI-lea. Începînd cu 1049, papa susține răgazul lui Dumnezeu. El îl recunoaște pe Guillaume ca pe unul dintre cei

Note:

1. Adică al ducelui, rege al Angliei.
2. Orderic Vital, III, pp. 32-34.
3. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, pp. 178-180.
4. Așa, de exemplu, perimetrele inviolabile ale bisericilor cu cimitirele și incintele lor, atacurile asupra celor ce se îndreaptă spre ele, violențele ce se desfășoară în aceste spații, siguranța oamenilor Bisericii, călugări și clerici. Zona inviolabilă în întregime, siguranța călătorilor parțial -totuși, nimic despre jafurile asupra țăranilor: aproape jumătate din tripticul de la Charroux intră, alături de alte greșeli de tot felul, pe lista de „delicte ale enoriașilor ținînd de episcop”. Pentru toate acestea, enoriașii îi datorează amenzi, mai puțin atunci cînd le evită printr-o penitență (Orderic Vital III, pp. 32-34).

mai vrednici credincioși ai săi de pe întreg cuprinsul Galiilor, înmînîndu-i în 1066 flamura simțului Pavel. încă un război de sfînt, și aceasta în imediata apropiere a unui răgaz al lui Dumnezeu ! De unde și victoria decisivă de la Hastings - urmare a judecății lui Dumnezeu¹ - asupra sperjurului Harold, după cum demonstrează Guillaume de Poitiers și „pînza Cuceririi" (broderie de la Bayeux). înainte de a începe să istorisească această frumoasă cucerire, Guillaume de Poitiers subliniază că în Normandia a. fost depășită o etapă importantă. Ducele Guillaume a revenit la reputația de forță și de strălucire a strămoșului său, Richard al II-lea. Textul lui Guillaume de Poitiers ne va aduce aminte de un altul, al lui Raoul Glaber²:

De acum, nici unul dintre vecinii săi nu mai îndrăznește nimic împotriva Normandiei. Vîrtejurile războiului din afară se linișteau, așij-derea cele ale răzmeriței. La curtea principelui veneau episcopi și conți din Franța, din Burgundia ori de pe meleaguri mai îndepărtate. Toți primeau sprijin ori daruri³.

Guillaume de Poitiers atestă astfel, dacă mai era nevoie, deplasările unor episcopi. Ei pot face cunoscută deci formula propriului decret de răgaz. Aceeași formulă, cu excepția cîtorva nuanțe, o întîlnim în regiunea regală, în Normandia și Flandra - cu toate că, în ceea ce privește pacea publică și rolul brațului secular, situațiile locale pot să difere⁴.

Un turneu al sfîntului Ursmer (1060)

Ca și Normandia, Flandra constituie, în jurul anului 1100, un model de principat puternic. Conții ei impresionează prin pedepsirea cu asprime a atacurilor împotriva neguțătorilor (Baudouin al VII-lea „cu Securea") sau prin calitatea păcii lor creștine și feudale (Carol

Note:

1. Totuși, victoria este mai puțin curată decît la Saint-Martin-le-Beau. Sîngele creștin curge în valuri și este nevoie de ispășiri. Guillaume a recrutat cavaleri din tot nordul Franței (printre care, poate, și exilați pentru a fi încălcat răgazul lui Dumnezeu).
2. Citat *supra*, p. 278.
3. Guillaume de Poitiers, I, 48 (p. 144).
4. în zona de seniorie episcopală, episcopul poate să-și fie propriul braț secular, prin castelanul său (locțiitorul său în funcțiile militare). E>° asemenea, el se poate implica mai mult în pacea publică generală.

cel Bun). Însă, ca și în Normandia, identificarea și ordonarea cronologică a păcilor lui Dumnezeu și a decretelor de răgaz în cursul secolului al XI-lea sînt foarte delicate. Ele dau naștere la discuții, însă fără nimic exploziv.

Știm din *Istoria cambresiană* despre participarea contelui de Flandra, cel tîrziu în 1036, la un pact de pace a lui Dumnezeu discutat la Douai și despre foloasele pe care le-a putut trage de aici. Există oare o pace încheiată la Oudenaarde în 1030? Lucrul este discutabil¹, însă nu imposibil.

Pentru primul răgaz al lui Dumnezeu, în Flandra, nu ni se propune o dată prea timpurie (precum „1047, la Caen”), ci mai curînd cea de 1063, la

Therouanne. Aceasta ne este oferită de un autor ulterior², dar nu există posibilitatea de a o verifica. Totuși, ea concordă destul de bine cu sursele normande care ne orientează, în privința răgazului lui Dumnezeu, spre perioada din jurul anului 1061, imediat după ce papa Nicolae al II-lea 1-a menționat într-un decret din 1059, încurajîndu-l ca atare pe întreg teritoriul Galiilor. În sfîrșit, exemplul normand ne convinge să nu mai căutăm o fază de slăbiciune princiară pentru a plasa acolo răgazul lui Dumnezeu. Ultimii ani ai contelui Baudouin al V-lea (1035-1067) sînt așadar potriviți. întemeietorul orașului Lille, socru al lui Guillaume Cuceritorul și regent al regatului pînă la majoratul lui Filip I, nu este, în mod cert, primul venit. Prin război și politică, el a înaintat spre răsărit (în imperiu).

Adeseori, răgazul flamand este pus în strînsă legătură cu consemnarea aproape pe viu, de către un călugăr din Lobbes, a unui transfer avînd ca obiect moaștele sfîntului Ursmer. într-adevăr, e posibil ca principala etapă a călătoriei, Bergues-Saint-Winnoc, să coincidă cu o promulgare a răgazului lui Dumnezeu potrivit formulei *Mult iubiți frați...* - pe care în acest caz ar trebui să o plasăm mai devreme, în 1060 în loc de 1063.

Chiar dacă lucrurile nu ar sta așa, textul ar merita în continuare toată atenția, întrucît vorbește despre răzbunările și despre virtutea pacificatoare a relicvelor.

La fel ca sfîntul Vivien, sfîntul Ursmer este și el un episcop mărturisitor. încă dinainte de 990, acest nobil bătrîn înveșmîntat în

Note:

¹ H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 143. ²- *Ibidem*, p. 146.

alb lovea cu toiagul un castelan vinovat de jafuri pe pământurile lui¹ și îi vindeca pe cei posedăți. La jumătatea secolului al XI-lea, moaștele sale erau plimbate pentru a feri recoltele de șobolani; este invocat pentru a scuti de taxe „samavolnice” cărăușia monahilor săi din Lobbes (Hainaut) și, la chemarea liturghiilor acestora, se dezlănțuie împotriva „seniorului brigand” vecin cu ei², călăuzind brațul „țăranilor” (*rustici*). Războiul pîngărirea unei biserici în cursul unei „răzmerițe” (conflict între țirgușoare), dar, cînd vine vorba de nobilul Isaac, sfîntul Petru însuși îi oprește brațul, cum îl oprește și pe al sfîntului Marțial³ - într-adevăr, Isaac a fost la Roma. Acest tip de sfînt și acest climat socio-religios ne sînt acum familiare. Însă primele volume din *Minunile sfîntului Ursmer*, anterioare textului din 1060⁴, se singularizează în două feluri: primul reprezintă o preocupare foarte vie față de luptele intestinale („răzmerițe”), numeroase la nivelul tuturor claselor societății⁵, similară sau chiar superioară celei față de atingerile aduse senioriei ecleziastice ; al doilea - numărul redus al minunilor petrecute în sanctuar și importanța peregrinărilor de moaște și chiar a acțiunilor de la distanță ale sfîntului. Care are un stil redutabil de a apărea și de a lovi fără nici un avertisment...

Toate acestea nu constituie totuși decît un preludiu la frumoasa istorisire făcută de un călugăr, care a participat și el la călătorie, a campaniei prin Flandra din 1060. Abația de la Lobbes, în Hainaut, a fost prinsă (înainte de 1056) la mijloc într-un război dintre împăratul Henric al III-lea și Baudouin al V-lea „de Lille”, conte de Flandra. Jafurile de pe pământurile ei au încetat, însă abația trebuie să-și reconstruiască biserica Saint-Pierre și să-și reconstituie senioriile, în special în Flandra, unde acestea au suferit „atît de pe urma războiului, cît și a nepăsării celor dinaintea noastră”⁶. În consecință, sfîntul Ursmer va face, asemenea unui rege sau baron, un tur al proprietarului care a lipsit vreme îndelungată, o campanie de reapropriere. Cu atît mai bine dacă, prin minunile lui, mai colectează și fonduri.

Sfînta Foi din Conques s-a lansat și ea în acest gen de aventură -și, ca urmare, am văzut-o pradă unor oameni haini, pe care Dumnezeu

Note:

1. *Miracles de saint Ursmer*, B, 18 (p. 566).
2. B, 26 (p. 569), cu atacarea cavalerilor de către *rustici*.
3. B, 27 și 28 (p. 569).
4. B, 18-19 și 20-31 (pp. 566-570).
5. B, 31 (p. 570): ură de moarte între *rustici*.
6. C, 1 (p. 570).

i-a doborât. Nimic asemănător într-o Flandra pe care o simțim deja foarte populată și activă. Nici un dușman personal nu se ridică în calea sfântului Ursmer - sau, dacă există vreunul, textul îl trece sub tăcere. Ce-i drept, el nu are o statuie a cărei privire să fascineze și să neliniștească, ale cărei podoabe de aur și argint să stîrnească lăcomia. La nord de Loara nu sînt plimbate mari statui-relicvarii, ci racle (totuși) luxoase, scînteietoare.

Pretutindeni, sfîntul Ursmer este întîmpinat de o atmosferă de sărbătoare, trece prin mijlocul uralelor. Totul începe la Lille, „castel” recent întemeiat. O tînără foarte frumoasă încalcă interdicția mamei vitrege pentru a se alătura cortegiului de adio. Uricioasa femeie, văzînd peste tot numai răul, o bănuiește că vrea să-și întîlnească draguțul: unul dintre cei mai de neam tinerei din partea locului. Ea rămîne să aibă grijă de casă. Și, cînd fata se întoarce, o snopește în bătaie. Numai că tînăra îl invocă pe sfîntul Ursmer: „El are să judece între tine și mine ; de nu l-am urmat cu gîndul de care zici, să-ți dea peste mînă”¹. Și trose! Iat-o pe mașteră anchilozată pentru patruzeci de zile. Ursmer nu rămîne mai prejos decît sfînta Foi din Conques în materie de farse. Și încă acest miracol nu este înfățișat ca un joc : abia ceva mai încolo sfîntul se va „juca” în mod explicit, îmbolnăvind-u-i pe soția și fiul cavalerului Baudouin - care îl adăpostește cu tot cu escorta lui -, după care îi vindecă. Nimic de zis, bună glumă!²

Ca și în Haut-Rouergue, în Flandra, viața este ritmată de dihonii, care se înmulțesc aici proporțional cu densitățile mari de populație. Iar potolirea lor, prin împăcări și săruturi de pace, constituie principala activitate a monahilor de la Lobbes atunci cînd sînt în turneu. La fiecare sau aproape la fiecare etapă, ei intervin în acest scop cu relicvele lor. Imediat după Lille, este rîndul satului Strazeele:

Se aflau acolo cavaleri ce așa se dușmăneau, că nici un muritor nu putea mijloci pacea între ei. În anii dinainte, zîzaniile („răzmerițele”) întegite de diavol făcuseră pe tați să-și piardă fiii, pe fii - tații și pe frați - frații. Cînd oamenii se îmbulziră la sfînt, toți aceștia veniră și ei. Cei pe care zîzaniile îi ocoleau ni-i arătară. Am prins deci a vorbi în parte cu unii și cu alții. Fiecare trebuia să-și pună gîlceava în mîinile lui Dumnezeu sau ale sfîntului, așa încît numărul morților să

tencăscă a mai spori. Unii se învoiră, călcîndu-și pe inimă, dar H"n teamă de Dumnezeu și de dragul sfîntului¹.

i aparent de nestîns; în fața lor, contele de Flandra nu

ate f#cc ma* mu^ (*ec#t R^b^ert ce| P^os P^c vremea conciliului de 1 HerV (1024).

Acest principe socotit puternic nu are, în fond, nimic ceJ|dent! Societatea flamandă pătrunsă de dihonie amintește de aceea a Evului Mediu foarte timpuriu, cum observă și Henri Platelle². Fa nu implică decît bărbați de vîrstă adultă și, aici, cavaleri - dar în

lte oărți s"au v^zut dihonii între țărani, ba chiar se remarcă și femei „__ instigă la răzbunare, cum se întîmplă în țara lui Njall și a lui Gunnar (Islanda vechilor saga).

Să H^u subestimăm însă eforturile acelorași societăți de a limita

olent# îndreptată împotriva lor înșile. Bărbații care se grăbesc să înshesuie în jurul sfîntului Ursmer, în tabere aparent dușmane,

• f_oarte bine că vor fi îndemnați să facă pace - mai mult, nu cumva o cer *n moc*
exPlicit? Există și neutri, dovadă că, într-o societate a disputelor, oamenii se pot feri de neiertătoarea molimă a dihoniilor^{or} (toți riscă să se îmbolnăvească, fiind mai mult sau mai nutin rtfde între ei). Sau, mai curînd, acești neutri participă deja la nerseverenta activitate de mediere a călugărilor, grație prestigiului de care se^e bucură și obiectivității pe care le-o conferă caracterul lor de oameni pe jumătate străini.

A media înseamnă literal a te interpune. Cel ofensat vrea să-și salveze prestigiul, se teme să nu renunțe prea lesne la răzbunare și să fie blamat din această cauză, însă pentru el este ușor și salutar

ă-l ierte pe sfînt, care se substituie inamicului. Avem aici o imagine absolut paradigmatică a ceea ce face religia pentru coeziunea socială sau viceversa.

De altfel, nu o întîlnim oare în toate însemnările în care se dăruiește și se „cedează" (*guerpitio*) un pămînt ce constituie motiv de conflict? Sau în Touraine, cînd cineva obține iertarea nentru un omor cedîndu-le călugărilor de la Nouaille o bucată de nămint cu scopul ca ei să se roage pentru victimă fără ca familia acesteia să rnai trebuiască să facă vreun dar ? Și cînd călugării și-l alătură chiar pe ucigaș la rugăciuni?

Dar pacea nu este niciodată simplu de înfăptuit; persuasiunea nu este întotdeauna suficientă, sînt necesare și diferite forme de coerciție.

La fel ca la Hery (1024) și ca în orice adunare judecătorească ce începe cu dezbateră și sfârșește cu supunerea la probă, vine un moment când trebuie să se încerce a se pune capăt conflictului sporind presiunea. Sfântul Ursmer este un obișnuit al procesiunilor, un specialist al delimitării de perimetre inviolabile în sens larg - zone în care răul nu trebuie să se mai propage. Iată-1 deci la lucru în Strazele împotriva dihoniei, precum nu demult împotriva ciumei:.

Ci un mic număr dintre ei se îndărătniceau să nu primească. Nimeni nu izbutea să-i înduplece. „Ei bine, zise starețul Baudouin, să purtăm sfântul împrejurul lor. Atunci vor fi nevoiți ori să cadă la pace, urmîndu-ne sfatul, ori să fie despărțiți prin schisma lor de obștea noastră și să-și urmeze stăpînul, pe diavol.” Ridicărăm atunci sfântul de pe pămînt și ne începurăm procesiunea în cerc, cu luare-aminte și rugîndu-ne. Iată ce se petrecu numaidecît: dușmanii păcii se depărtară, fără să știe ce chibzuiseră ai noștri între ei¹. Ne bizuiam, într-adevăr, pe ocrotirea (*fiducia*) sfântului ce-l urmam. În cei ce aveau să poată fi cuprinși o dată în cercul procesiunii, puterea diavolului n-avea să mai domnească. Neîntîrziat, viclenia demonului fu dată în vileag. Un cîine negru trecu printre noi și ei, arătînd astfel că îi trăgea departe de noi. Nu-i slăbi decît după trei luni de zile, și atunci doar ca să-i arunce într-o luptă în care pieriră cu toții². Ce reprezintă acest cîine ieșit dintr-o dată din cețuri, dacă nu o viziune fugară, un simbol? Adeseori, tocmai mușcătura crinilor le strecoară diavolul în trup dușmanilor proprietății ecleziastice³... Ei devin atunci posedați, parcă vrăjiți, și numai sfântul îi mai poate dezrobi - printr-o criză de mare spectacol. Căci puterea fundamentală a martirilor, actul central al cultului lor încă din Antichitatea tîrzie, este exorcismul, înțeles ca o luptă împotriva demonului. Chiar și în jurul anului o mie, la Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury), cînd vin posedați - sau oameni socotiți ori care se dau drept posedați -, se pune mai întîi problema de a face să apară diavolul ascuns care ține bolnavul mintal în puterea lui; este auzit zbătîndu-se, apoi văzut cînd fuge în chip de muscă sau de scarabeu. Relatarea referitoare la Strazele se bazează pe același principiu al exorcismului: trecerea

Note:

- 1 • Șiretlicul constă în faptul că oamenii nu văd că monahii au cu ei relicve: vezi episodul următor.
2. *Miracles de saint Ursmer*, C, 5 (p. 571).
3. Vezi *Miracles de saint Benoît*, III, 13 (p. 150).

sfințului Ursmer forțează cîinele să se manifeste. De-o parte și de cealaltă a cercului magic, puterea sacrală se exercită în sens opus și complementar: îi vindecă pe cei pașnici și îi lasă în voia sortii lor funeste pe cei osîndiți pentru dihonie. Este aproape o prefigurare a Judecării de Apoi, iar operația coincide cu aceea dintr-un conciliu de pace a lui Dumnezeu. Inutil să mai spunem că nu există aici nimic special de denigrat sau de aclamat sub denumirea de „gîndire primitivă”, nimic care să fie mai curînd popular decît clerical, mai curînd folcloric decît savant. Model cu două niveluri, aiurea...

Cîinele negru ia deci asupra lui semieșecul reconcilierilor din Strazeele. În următoarea etapă, suspansul va fi mai puternic, iar succesul mai răsunător. Sfințul Ursmer și călugării din Lobbes sînt primiți la castelul din Blaringhem aflat în plină fierbere, în bezna tuturor primejdiilor. Aici „cel dintîi” este tînăml Hugues, nobil deopotrivă prin viața pe care o duce și prin familia sa. În ziua aceea, judeca o pricină. Iar aceasta n-ar fi putut fi încheiată printr-o înțelegere dacă, prin mila lui Dumnezeu, n-ar fi sosit sfințul Ursmer. Printre cei din jurul său {familia}, Hugues avea doi cavaleri. Cîndva, își aruncaseră unul altuia vorbe grele, căci erau tineri. Seniorul lor (Hugues) prinse de veste și-i chemă la el pe cei doi vasali, spunîndu-le la amîndoi să-i dea seamă. Și astfel, îi împacă prin sărutul păcii¹.

Această primă reconciliere s-a petrecut cu ceva timp înainte de trecerea călugărilor. Ca orice conciliator, Hugues se propune fiecăreia dintre părți ca substitut al celeilalte: își privește vasalii ca și cum amîndoi i-ar fi greșit lui. Fiecare i-a adus atingere prin intermediul celuilalt și amîndoi au stricat pacea unei „societați feudale” *stricto sensu*, a unei sociabilități între vasalii aceluiași senior. De asemenea, fiecare se poate pleca în fața lui cu mai puțină rușine decît în fața celuilalt. În sfîrșit, Hugues îi poate ierta mai ușor pe amîndoi, ceea ce și face, cu condiția ca ei să ajungă la împăcare. Totuși, reconcilierea este precară :

Unul dintre ei fusese rănit mai adînc de vorbele celuilalt. De aceea, păstra în inima lui o răceală pentru acel sărut de pace. Se prefăcu deci o vreme, dar numai cît trebuia pentru a pîndi un prilej. Prin stirpe, era mai prejos decît celălalt, ci îl întrecea în faimă cavalească

Note:

1. *Miracles de saint Ursmer*, C, 6 (p. 571).
2. *Ibidem*, p. 571.

Cele două trăsături, noblețea și cavalerismul, se îmbină în general. Există însă - mulți autori le semnalează - și ușoare discordanțe ; ele nu pun în discuție îmbinarea de principiu, ci mai curând sînt remarcate datorită acestora. Cît despre insulta în urma căreia cavalerul jignit nu-și mai află alinare, să se fi referit oare la familia lui ? De pildă, să-l fi calificat celălalt drept șerb ? Nu știm. Ce știm sigur este că prilejul de răzbunare se ivește. Cel insultat profită de o absență a seniorului Hugues pentru a-i propune o discuție celui alt, care nu-și ia măsuri de precauție.

Atunci, prin vicleșug, îi străpunge pieptul cu lancea și, pentru o singură vorbă, îl dă morții. De aici, mari strigăte și zarvă. El dă buzna în biserică, neputînd ține piept de unul singur mulțimii. Dar cavalerii voiau să-l ucidă chiar și în biserică. Ci se afla, după Hugues, încă un senior, iar acest cavaler izbuti, dînd zăloage, să-l scoată afară. Trebuia numai ca, după zece zile, să-l aducă înapoi în biserică, cu tot echipamentul lui².

Răgazul se împlini în noaptea sosirii sfîntului mărturisitor (Ursmer), noapte deopotrivă a înălțării Domnului. Dimineața, veni ră o mulțime de cavaleri înarmați din amîndouă taberele. Unii voiau să-l facă scăpat cu forța dacă dezbaterile judecătorească nu l-ar fi salvat. Ceilalți (Hugues și ai săi) erau hotărîți să nu se lase furați de oameni mai prejos decît ei. Curtea bisericii era toată roșie din pricina scuturilor, armele scînteiau în soarele dimineții, iar caii fremătau, nechezau întăritați. Cei de partea lui Hugues stăteau roată în jurul bisericii, cu sabia trasă din teacă, însetați de sîngele păcătoșului. Atunci intrăm noi în biserică, croindu-ne drum printre ei; nefericitul zăcea în închinare în fața altarului, asemeni unui mort. Mai întîi, ținem slujba pentru toți credincioșii; cu lacrimi în ochi, implorăm prin litaniile noastre mila lui Dumnezeu la asemenea ceas de primejdie. Apoi ne îmbrăcăm cu veșminte albe și odăjdii spre a ține slujba cea mai însemnată și începem procesiunea. Ne îndreptăm mai întîi cu umilintă către Hugues : să nu lase atîția cavaleri să ajungă la arme pentru sîngele unui singur păcătos. Nici o rugăminte nu e de ajutor; lacrimile ne conțin, iar suspinele ne sînt oprite; și sfîntul, și noi ne lovim de împotrivire. Intrăm dar înapoi în biserică. Pe urmă însă, aducem sfîntul în mijlocul lor fără să prindă ei de știre. Și dintr-o dată rămîn ca muți. Își pleacă ochii. Nu știu cine se

Un reziduu de servitute apasă adesea - în Flandra mai mult decît în alte părți - familiile cavaleresti.

Risc această traducere pentru *armisquinta*.

află în mijlocul lor și totuși purtarea îi dă de gol. Din ochii tuturor curg lacrimi; în inimi, evlavie se luptă cu mînia. În Hugues, cea dintîi biruie pînă la urmă; el îi lasă nefericitului viața și mădularele, ba chiar îi îngăduie să plece ducînd cu sine bunăvoința lui (*gratia*) și un dar¹.

Am vrut să păstrez suspansul pînă la capătul acestei mari scene. Dar oare lucrurile se prezentau de la bun început sub auspicii foarte rele ? În chiar ziua omorului, celălalt senior al cavalerului jignit a obținut pentru el un răgaz salutar. Prin urmare, răzbumătorii nu sînt chiar atît de dezlănțuiți. În orice caz, ei știu că răpunîndu-l pe ucigaș ar declanșa (sau redeclanșa) un ciclu de răzbumări extrem de periculos. Au deci în vedere un fel de procedură judecătorească sau, oricum, o negociere (sau dezbateri, *ratio*) și acceptă amînarea ei pe mai tîrziu, într-un loc sacra și cu ocazia unei mari sărbători creștine - adică într-un context hipersacralizat ce ar face recurgerea la arme cu adevărat abominabilă².

Și totuși, roșul scuturilor, zăngănitul armelor și cuvintele de refuz sînt o simplă comedie ? Neîndoieînic, timpul scurs (zece zile) și acțiunea rituală „dezamorsează tensiunile din sînul comunității” castelului Blaringhem, cum se întîmplă și în cazul unei ordalii³. Însă cele două tabere și-au pregătit și armele. Sînt posibile unele derapaje, iar alte certuri pot veni să le alimenteze. Nu este absolut sigur că totul ar fi jucat dinainte, încă din zorii zilei înălțării. Ca și în episodul precedent, cînd, la Strazeele, fuseseră nevoiți să traseze cercul sacra, călugării din Lobbes întreprind un demers viclean. Își poartă sfîntul într-ascuns, astfel încît unii dintre protagoniști nu-l văd (ori se prefac că nu-l văd). Și astfel, reticenții, furioșii se trezesc prinși în capcană. Căci relicvele iradiază efectiv sfințenia, caritatea creștină. Îi fac să plîngă pe mării duri, îi transformă în prizonieri ai păcii. Iată avantajul unei regiuni încă lipsite de statui--relicvarii: sfîntul Vivien sau sfîntul Gerard n-ar trece atît de ușor neobservați!

Luarea prin surprindere este o tactică frecventă în cadrul reconcilierilor. O vom vedea ceva mai departe, la Oostburg. Pentru a izbuti să facă pace cu tînărul și puternicul Robert, căruia i-a ucis doi frați,

Note:

1. *Mirades de saint Ursmer*, C, 6, (pp. 571-572).
2. Ar însemna o pîngărire, o profanare la propriu.
3. Vezi *infra*, p. 646, discutarea unei teze a lui P. Brown.

un bărbat se strecoară pînă la el „pe furiș” și i se aruncă la picioare, gol și desculț, ținînd în mîini un fier și niște nuiele. Așteaptă apoi, cu brațele întinse în crace, ca sfîntul Ursmer să i se alătore și să-l pună astfel pe Robert în poziția de vinovat față de el¹...

Nici Hugues, la Blaringhem, nu putea să cedeze cu ușurință. Ar fi parat că nu face mare caz de moartea vasalului său. Cît ar mai fi prețuit după aceea protecția lui ? îl cruță pe ucigaș de moarte sau de mutilare, care, oricum, nu sînt ceva obișnuit; în schimb, există o despăgubire. Cît despre expresia „îi îngăduie să plece” (*abirepermisii*), ea trebuie să facă aluzie la o ieșire din vasalitate, la o separație formală. Ucigașul nu poate rămîne vasalul său, însă primește totuși retribuția ce însoțește frecvent sfîrșitul serviciului vasalic. Iar în ceea ce privește „bunăvoința” (*gratia*) lui Hugues, aceasta îi este necesară pentru că între ea și „mînie” (*iră*), adică ostilitatea declarată, nu există nici o treaptă intermediară. Citindu-l pe călugărul nostru, vedem că acest succes se va repercuta. Există așadar, mai întîi la Blaringhem, apoi și în alte părți, o adevărată dinamică a reconcilierilor.

În același timp, se puse capăt prin înțelegeri la aproape o sută de dușmăanii între cavaleri veniți acolo pentru acea zi. Era, de pildă, un cavaler, Boniface², prea nobil prin nume și prin fapte. Doi frați îi luaseră castelul, omorîndu-i tînăra soată și fiul ce nu împlinise încă un an. După o vreme, el ucise pe unul dintre cei doi. Celălalt se ascunse vederii lui, dar mai apoi auzi de faima sfîntului și cuteză să implore prin mijlocirea sfîntului Ursmer ceea ce nu îndrăznea să ceară nici el însuși, nici prin ai săi, și nici cu ajutorul oricărui muritor. Or, iertarea fu cerută și căpătată. În ziua aceea, nimeni nu se întoarse de la sfînt fără să-și fi aflat pacea. Din clipa în care fu așezat pe pămînt între ei, inimile tuturor se umplură de evlavie. Nimeni nu se putea îndoi că harul Sfîntului Duh se revărsa cu prisosință³.

Această pace miraculoasă pogoară pe pămînt la niște oameni de bine. Dar, la fel ca în cazul vindecărilor, am vrea să verificăm urmarea operațiilor. Nu apar uneori și recidive ? Cîte împăcări sînt adevărate și trainice ?

Note:

1 • *Mirades de saint Ursmer*, C, 16 (p. 574). Cu acest prilej, din relicvariu iese o șuviță de fum, ceea ce ne duce totuși cu mintea la un trucaj sau la o invenție narativă.

2. „Cel care face binele”.

3. *Mirades de saint Ursmer*, C, 16 (p. 572).

Acum Boniface, mai înainte Robert iartă totuși niște crime foarte grave. Să-l săruți pe ucigașul fraților tăi și să faci cu el schimb de jurămintele¹ este un gest ce ni se pare eroic. Pentru o clipă, avem impresia că sfântul Ursmer îl constrânge oarecum „pe cel care a pierdut ceea ce nu mai afli niciodată, niciodată”. Nu este chiar puțin periculos ca totul să poată fi iertat? Trebuie să privim totuși cu luare-aminte acest text bogat și fascinant care, ca și altele, nu ne spune lucrurile pînă la capăt.

Fără îndoială, aceste sfinte pacificări sînt retribuite prin daruri. Să nu uităm că este vorba de o colectă de fonduri. Și totuși, călugărul narator „uită” să ne mai vorbească despre acest aspect. Mai mult decît atît, i se întîmplă chiar să opună venalitatea păcilor profane purității celor ale sfîntului Ursmer! Totul se petrece la Oostburg; în împrejurimi există „aproape patru sute de cavaleri” cu multe dușmăanii care fac orice deplasare riscantă. În acea zi însă, au venit să negocieze între ei, oferindu-și garanții. Și totuși, n-o fac din inimă; trebuie să se arate și să iasă în evidență, iar cupiditatea este pretutindeni: „Unul vrea să vîndă moartea fratelui, altul se apără printr-un jurămînt și, în felul acesta, preferă să fie sperjur decît să-și irosească avutul”².

Iată o justiție bazată pe împăcare în stilul Evului Mediu timpuriu. Plătești prețul omului mort sau lezat și anulezi dreptul la răzbunare, răscumpărîndu-l. De ce am critica însă rolul banilor, apăruiți, din punct de vedere istoric, pentru a înlesni atît acest tip de justiție, cît și comerțul?³ Aici, ei constituie un instrument de pace și de coeziune socială, iar pe de altă parte „vînzătorul” acceptă să mai lase din onoarea familiei, din acea „semeție” ce i se reproșează nobilimii chiar mai mult decît cupiditatea. Cît despre jurămintele de dezvinovățire, prin care oamenii se disculpă de o acuzație precisă (de a fi participat, comandat, premeditat...), ele sînt tot proceduri de pace. Nu e însă pentru prima dată cînd un cronicar devalorizează pacea „normală” pentru a scoate în evidență intervenția propriului sfînt⁴.

În prima zi, la Oostburg, unii primesc așadar jurămintele, alții -zece, douăzeci, treizeci sau o sută de livre. Te-ai crede la iarmaroc și, de altminteri, spațiile de desfășurare a judecăților din preajma

Note:

1. C, 16 (p. 574).
2. C, 12 (p. 572).
3. P. Grierson, *The Origins of Money...*
4. Vezi Hery și slăbiciunea regelui: *supra*, p. 497.

castelelor și a bisericilor sînt și locuri de tîrg. Acolo este nevoie de o pace specială, de un sistem social de securitate. Aici rămîn totuși răz bunări care încă nu s-au stins, așa încît a doua zi îi aparține sfîntului Ursmer: Purtat în mijlocul lor, îi aduse numaidecît la o înțelegere și la o pace rareori întîlnite : între ei, lăsară¹ răscumpărări și legăminte, jurară pace pe trupul sfînt, aruncară armele și își dădură sărutul păcii, împreună cu sfîntul, pătrunseră apoi în biserică plini de voioșie. Aici, cerură de la Dumnezeu să fie iertător și milostiv cu răposatii pentru care se făcea această pace. Toți laolaltă cîntară un *Te Deum*. Noi înșine cîntam, în dangătul clopotelor, iar oamenii, bărbați și femei deopotrivă, laudau pe Dumnezeu precum strămoșii odinioară (adică în limba poporului?)².

Slujba de sărbătoare celebrează, într-adevăr, „comunitatea” sudată din nou. Iar rugăciunea pentru răposati este foarte necesară, căci toți cei care renunță la o răz bunare se îndepărtează astfel de apropiatii lor dispăruți; în alt mod, mai senin, ei trebuie să se preocupe în continuare de aceștia, să le fie aproape în gînd.

Da, jertfa creștină este întotdeauna un rit al păcii, pe care oamenii și-o dăruiesc unul altuia³ înainte de a se împărtași. Excomunicarea dușmanilor păcii reprezintă, în fond, nu atît o procedură aparte, cît consecința refuzului de a cădea la înțelegere (în condiții precise). Momentul de vîrf al acestei călătorii bine planificate a sfîntului Ursmer este, de altfel, una dintre slujbele cele mai solemne ale anului: aceea din ziua Cincizecimii, celebrată la abația Bergues--Saint-Winnoc. Aici se strîng contele de Flandra, episcopul (diocezan) de Therouanne, episcopul de Londra (aflat în trecere) și mulți dintre marii nobili ai Flandrei. În ajun, călugării din Lobbes și-au spus plîngerile referitoare la pămînturile sustrate din patrimoniul lor, iar atît contele, cît și contesa le-au acordat atenție (numai atît?) în adunarea judecătorească. Pe timpul nopții, un călugăr din Bergues a vegheat lîngă sfîntul Ursmer, bun medic pentru durerea sa de dinți, iar vindecarea lui miraculoasă împodobește duminica Cincizecimii. Se profită de eveniment pentru a se povesti împăcărilor deja înfăptuite (la Strazeele și Blaringhem). Și, fără alte pregătiri suplimentare, sunt

Note:

1 *Exfestucatis*.

2. *Miracles de saint Ursmer*, C, 12 (p. 572).

3. Prin sărut (n.t.).

chemați rînd pe rînd să se împace între ei, lăsîndu-și deoparte dușmăniile, toți

acei înalți nobili ce alcătuiesc o curte comitală în ziua Cincizecimii. Rezultă „o pace mai bună decât ar fi făcut orice muritor chiar de i s-ar fi dat tot aurul din lume” - după spusele celui care îi raportează totul contelui Baudouin. Nimeni nu pleacă fără să-și fi căpătat sărutul păcii.

Această pace, obținută de la Dumnezeu de către sfântul Ursmer, este tocmai pacea lui Dumnezeu despre care apostolul Pavel spune că nimic nu o întrece. Avem însă de-a face aici cu un sinod de pace a lui Dumnezeu în sensul exact al termenului ? Monahul ce istorisește minunile sfântului său pare să nu mai aibă și altceva în cap : de ce ar pomeni de un decret, de un jurământ de pace publică, el, care cîntă neasemuita pace privată a sfântului Ursmer ?

În orice caz, răgazul lui Dumnezeu, adică legislația episcopală de pace ajunsă la maturitate, nu reprezintă decât un nou concurent pentru alte forme de pace socială. Secolul al XI-lea nu duce lipsă de conciliatori : prelați și principii, sfinți morți și în viață, alături de mulți alți actori sociali. Între ei domnește un fel de competiție, fără ca vreunul să se impună atât de categoric pe cît pretinde acest text de propagandă.

O asemenea relatare de călătorie are totuși extraordinarul merit de a fi singurul dintre dosarele noastre care ne dezvăluie o întreagă activitate de conciliere socială efectuată la trecerea sfinților, cu miracole ce se decid în inimile oamenilor. Activitate, fără îndoială, curentă, prea adesea trecută sub tăcere în alte părți: căci, la urma urmelor, oare la trecerea sfântului Vivien nu a încheiat pace nimeni ? Înainte nu aveam însă, de regulă, decât relatări ulterioare și parțial fictive¹, predici pentru moralizarea sinoadelor. Fără doar și poate, vindecările și răzbunările divine eclipsau tot restul. Dimpotrivă, *Minunile sfântului Ursmer* sînt consemnate pe viu, constituind un fel de reportaj sau de jurnal de călătorie.

Ele alcătuiesc o cronică a zilelor sfinte cuprinse în pacea lui Dumnezeu încă de la 1060 sau la scurtă vreme după aceea. Întru-cît acest răgaz înmulțește zilele de pace și perioadele intermediare de negociere, contribuie indirect și la pacificarea vieții în zilele de luni, marți și miercuri. Este vorba însă doar de o extindere a momentelor de respiro: legea răgazului reia și amplifică o uzanță socială anterioară. Sărbătorile au fost exploatate dintotdeauna întru

Note:

1. Cum pare să fie cazul pentru *Miracles de saint Vivien* : *supra*, pp. 358-369-

rezolvarea conflictelor. Cealaltă mare noutate în cadrul răgazului lui Dumnezeu este jurisdicția exclusivă a Bisericii asupra păcii publice din anumite zile.

Răgazul lui Dumnezeu transplatat la nord de Loara

Să privim toate acestea mai îndeaproape în momentul în care, pe la 1060, „Neustria” nu se mai opune răgazului lui Dumnezeu, cum se întâmpla în jurul anului 1041. Formula nu diferă în mod fundamental de cea din sud, dar se pare că decretul episcopal trebuie întărit de un jurământ¹, dincolo de pactul obișnuit între enoriașii aceluiași episcop, care îi numește „mult iubiți frați”. Iată textul, în versiunea lui normandă și flamandă:

Mult iubiți frați întru Domnul, sănătate. Ce vă spun aici va trebui să păziți cu mare băgare de seamă de azi înainte, în timpul păcii ce se cheamă în limba poporului „răgazul lui Dumnezeu”. Ea începe miercuri la asfințitul soarelui și se termină luni în zori. (1) Nici un bărbat, nici o femeie nu vor ataca niciodată bărbat ori femeie. Să nu fie nici vătămări, nici omoruri. Așijderea, nici atac asupra vreunui castel, ținut ori sat (*villă*) în aceste patru zile și cinci nopți. Nici prădăciune, luare de prinși ori pojar și, tot aici, nici uneltire, pătrundere cu de-a sila ori vicleșug. Dacă cineva are să încalce porunca noastră în aceste privințe, afurisit va fi de Domnul Dumnezeu nostru și izgonit din rîndurile creștinilor, cel puțin pînă nu va face treizeci de ani surghiun. Iar pînă a părăsi dioceza își va îndrepta toate fărădelegile săvîrșite împotriva păcii. Și pentru oricine care, cu știință, va fi în legătură cu el, îi va da sfat sau ajutor ori va sta la vorbă cu el, aceeași afurisire pînă ce se va îndrepta - afară doar dacă face penitență și părăsește dioceza, cum s-a mai spus. Dacă prea ticălosul ce strică sfînta pace moare înainte să înceapă penitența de treizeci de ani în surghiun, nici unui creștin nu-i va fi îngăduit să-i stea la căpătîi cînd va fi să moară, să-i ia rămășițele pămîn-tești de acolo unde se vor găsi ori să-l moștenească. (2) Pe deasupra, frați ai mei, veți păzi între voi această pace și acest răgaz ale lui Dumnezeu în ce privește pămînturile, dobitoacele și toate soiurile de avuturi. Dacă, pe timpul zisei păci, careva ia

Note:

1. Oricum, în epoca primei cruciade (1095-1096), răgazul lui Dumnezeu este consfințit prin legămint.

de la altul animal, ban ori veșmînt, afurisit să fie pînă ce nu se va îndrepta - iar înainte, va înapoia ce a luat sau un bun de același preț. Atunci va începe penitența sa de șapte ani, în diocază. Dacă moare înainte să acopere daunele și să intre în penitență, lipsit va fi de îngropăciune creștinească. Trupul îi va rămîne pe loc pînă ce neamurile vor acoperi paguba în numele lui.

(3) Pe timpul păcii, numai regele ori contele¹ țării (*patria*) vor putea ieși cu oaste. Cei care îi vor însoți nu vor trebui să ia din această diocază mai mult decît e nevoie pentru hrana cailor.

(4) Cît despre neguțatorii și toți oamenii ce vor trece pe la voi venind din alte ținuturi, aceștia se vor bucura de pacea voastră.

(5) Veți păzi acest răgaz al lui Dumnezeu în toate zilele, de cînd începe postul Crăciunului pînă în a opta zi după Bobotează; de la intrarea în Postul Mare pînă în a opta zi după Paște; începînd cu trei zile înainte de înălțare pînă în a opta zi după Cincizecime. Poruncă preoților, de sărbători și duminicile, să se roage pentru cei ce vor păzi pacea și să-i binecuvînteze. Dimpotrivă, vor blestema pe cei ce au s-o strice și pe ațîțătorii lor.

Dacă cineva încredințează că a rupt pacea fără știință, va face mai întîi unjurămînt (de dezvinovățire), apoi vajine fierul încins al judecății (lui Dumnezeu: ordalia). Dacă astfel vinovăția îi va fi dovedită², va face șapte ani de penitență în țara lui³.

Note:

1. în versiunea flamandă, *regele* lipsește; în cele france, este citat numai el.

2. începutul frazei, ca și precizarea „în țara lui” lipsesc din versiunea normandă ; apar în schimb în cea flamandă.

3. Texte editate de R. Bonnaud-Delamare, „Les institutions de paix dans la province de Reims...”, pe patru coloane. Versiunile normandă și flamandă apar în coloanele 2, respectiv 4 (manuscrisele de la *Roma* și *Wolfenbüttel*). Pentru aceste texte, vezi analizele lui H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, pp. 144-146, 160-161 și 185. Atribuirea de către Bonnaud--Delamare a unuia dintre ele lui Adalberon de Laon (coloana 1, manuscrisul de la *Laon*), iar a celui alt lui Gerard de Cambrai (coloana 3, manuscrisul de la *Douai*) nu este acceptabilă (în *Les Trois Ordres*, p. 41, Duby plasează chiar mai devreme manuscrisul de la Douai, ca și cum, pe aceste meleaguri, răgazul ar putea data din anul 1023). Atribuirea manuscrisului din Biblioteca de la Vatican Normandiei este corectă, dar de ce mai cu seamă conciliului de la Lillebonne ? La Bonnaud-Delamare, numai referirea la Drogon de Therouanne (1036-1078) este pe deplin întemeiată. Spre deosebire de Hoffmann, personal, ezit totuși să-i atribui decretul *Mult iubiți frați...* lui Richard de Saint-Vanne (p. 185).

în fond, textul de la Douai cuprinde o dispoziție mai puțin directă privitoare la iertarea celor aflați pe patul morții (articolul 1). La care mai

Oameni „înțelepți și drept-credincioși”, preocupați să „păstreze pacea în rîndurile poporului”¹, promulgă la nord de Loara o lege a răgazului extrem de asemănătoare cu cea din sud. Axa ei principală este definirea unei perioade juridice aparte, cu două ramuri (zile ale săptămînii și perioade ale anului), în timpul căreia infracțiunile calificate față de pacea publică țin de competența episcopului și, mai jos de el, de clerul secular (canonici ai catedralei, preoți din parohii). Atît la Narbonne și în conciliile catalane, cît și în provinciile din nord, există *grosso modo* două niveluri de infracțiune. Răgazul lui Dumnezeu are, oarecum la fel ca întreaga justiție a epocii, cauzele sale majore și minore. Cazurile grave de atacare a oamenilor, incendieri de castele (articolul 1 din decretul *Mult iubiți frați...*, asemănător cu articolul 5 de la Narbonne) sînt pasibile de exil pe viață (în sud) sau de penitența de treizeci de ani în exil (în nord), ceea ce înseamnă cam același lucru... Urmează apoi cazuri de mai mică importanță: „alt fel de insultă” ce trebuie compensată în mod proporțional (articolul 6 de la Narbonne) sau, mai precis (*Mult iubiți frați...*, 2), agresiunile vizînd pămînturile, animalele ori diferite bunuri, care nu antrenează - pe lîngă despăgubire - decît o penitență de șapte ani fără exil. Neexplicit în 1054, în sud există un exil temporal², deci o gradare a pedepsei în funcție de circumstanțele atenuante pe care clerul le evaluează integrînd, desigur, o întreagă presiune socială.

Note: continuare

adaugă două articole : unul împotriva intervenției apărătorilor pe durata răgazului, celălalt - împotriva oricărei erezii. Cît despre textul de la Laon, asemănător, cu excepția cîtorva termeni, celor de la *Roma* și *Wolfenbiittel*, anexează în final răgazului lui Dumnezeu perimetrul inviolabil al bisericilor și al împrejmuirilor acestora. Să fie un semn al legăturii cu ce se întîmpla la Arras ? Sporadic, erezia este vînată însă în multe locuri. Același text evocă în cadrul ordaliei șerbii sau „coli-berții” ; or, în centru-vest mai mult decît în nord-est, coliberții reprezintă un caz particular al șerbilor. Însă în centru-vest nu se cunosc apărătorii, menționați aici. Acest armistițiu indulgent rămîne așadar dificil de contextualizat. La fel și folosirea lui *vicus* în loc de *burgus* (1). Cele două texte (*Laon* și *Douai*) au în comun o variantă importantă: ele plasează începutul răgazului lui Dumnezeu cu trei săptămîni înainte de intrarea în Postul Mare, și nu în prima zi a acestuia. La generația următoare, va fi o trăsătură specifică pentru provincia orașului Reims.

1. Potrivit termenilor folosiți de papa Alexandru al II-lea (citat de H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 186).

2. Conciliul de la Elne, circa 1065 : Mansi 19, col. 1042.

O dată acoperită dauna, răgazul lui Dumnezeu nu prescrie plata unei amenzi către organul de judecată, ci penitența creștină. Nu mai este vorba de o implicare a episcopilor în justiția publică, ci de anexarea anumitor delict de către tribunalul penitenței. Cu siguranță, frontiera dintre cele două domenii este încă de multă vreme destul de poroasă ; schimbarea de optică nu este însă mai puțin semnificativă - și am văzut-o extrem de radicală la Narbonne, când cu acea tentativă, izolată și fără urmări, de a cuprinde în răgazul lui Dumnezeu toate omuciderile și, pe deasupra, măslinii și oile...

Decretele de răgaz al lui Dumnezeu abordează chestiuni de procedură. Se poate pleda în special infracțiunea involuntară, caz în care recurgerea la ordalii este absolut firească. Ordaliile sînt judecăți ale lui Dumnezeu oficializate ca atare, iar o justiție înfăptuită de clerici este datoare să le prescrie, excepție făcînd duelul judiciar.

Cu toate că, de la Narbonne pînă la Lillebonne, spiritul și organizarea răgazului lui Dumnezeu sînt foarte asemănătoare, anumite puneri în practică diferă. Nordul nu prescrie același tip de ordalie, eliminînd apa rece în favoarea unui jurămînt de dezvinovățire, urmat de proba fierului încins, printr-o alegere pe care vom încerca să o explicăm imediat. Scara sa de penitențe este mai precisă, cu cele două paliere de șapte și treizeci de ani: tradiția care se exprimă aici este ușor diferită.

În sfîrșit, în articolele 3 și 4 ale decretului *Mult iubiți frați...* recunoaștem două elemente ce provin direct din simpla pace a lui Dumnezeu. Decretul episcopilor din Francia (jurămîntul lui Guerin de Beauvais, 1023) pune deja ieșirea cu oaste a regelui și a episcopilor deasupra unei reguli comune: se admitea cu acest prilej aprovizionarea - în mod rezonabil - cu alimente și materiale. Respectivul articol este transpus acum în perioada de răgaz. Acum, războiul regelui și al contelui rămîne singurul legitim, deci rechiziționarea de bunuri pentru a-i sluji este permisă; lucrul se înțelege de la sine, și se înțelege cu atît mai bine cu cît se reafirmă că abuzurile sînt oprite. Să remarcăm că nu mai există ieșire cu oaste a episcopului: de ce? Pentru că, în perioada gregoriană (începută în 1049) căreia îi aparține deja acest text, se insistă din ce în ce mai mult asupra dezarmării episcopilor și a tuturor clericilor¹.

Securitatea

Note:

1. Ceea ce, în 1073, frizează practic refuzul tuturor cavalerilor vasali ai episcopului de Soissons de a-și servi regele ; D. Barthelemy, *Les Deu* Âges...*, p. 55.

neguțătorilor intră și ea în răgazul lui Dumnezeu. E un lucru la care papa Grigore al VH-lea ține foarte mult... cînd vine vorba despre neguțători italieni deposezați de regele Filip II' Aici, articolul 4 echivalează cu a le acorda ceea ce se numește salvconductul episcopilor. Trebuie să înțelegem că acesta e valabil doar în zilele de răgaz al lui Dumnezeu (ceea ce este deja enorm) ? Se pare că da, judecînd după următorul articol al păcii (răgazului) lui Dumnezeu din Touraine (iarna 1095-1096) :

Se va întîmpla ca neguțătorii să sosească într-o zi într-un loc de adăpost și să rămînă în așteptarea păcii Domnului. Dacă cineva are să vină acolo spre a pune mina pe ei ori pe bunurile lor va încălca pacea Domnului².

Adăpostul natural ar fi, evident, un perimetru inviolabil al unei biserici, aflat întotdeauna în siguranță. Ori poate că mai există și altele, chiar și castele, pe care tocmai intenția neguțătorilor în așteptare le transformă în perimetru inviolabil.

în orice caz - la fel ca în sud -, în nord, răgazul lui Dumnezeu nu este lipsit de orice legătură cu pacea lui Dumnezeu care i-a netezit calea. O dată trecut anul fatidic 1041 sau pragul din 1060, el nu trebuie să ne mai încurce socotelile.

Alături de *răgaz*, marile articole de pace ale anului o mie supraviețuiesc încă, oarecum risipite, la Lillebonne, întrucît ducele însuși asigură - în principiu - securitatea bunurilor țărănești, lăsînd totuși în seama episcopilor săi amenziile pentru pîngărirea bisericilor și încălcarea perimetrului inviolabil al acestora. La Tours în anii 1095-1096, mai tîrziu pretutindeni, articolele de pace ale anului o mie se amestecă cu cele ale răgazului lui Dumnezeu. După enunțul final al răgazului³ și articolul în favoarea neguțătorilor, întîlnim trei prevederi permanent valabile: inviolabilitatea cimitirelor de pe lîngă biserici, securitatea tuturor bunurilor și a persoanei țăranilor, precum și aceea a deplasării

Note:

1- El îi scrie în 1074 contelui de Poitou, cerîndu-i să-i recomande regelui alt comportament. Filip „adună împotriva lui mînia lui Dumnezeu” și va sfîrși prin a fi excomunicat dacă nu se va îndrepta. *Registum*, Caspar, Berlin, 1920, II, p. 18.

2. Mansi 20, col. 912.

3- Conținînd sancțiuni, orice s-ar spune, moderate: pentru delictele mărunte, penitența a lăsat locul unei simple amenzi (5 livre); pentru cele grave, s-a redus la șapte ani (totuși, de exil) și 30 de livre amendă.

fețelor bisericești, a femeilor și a pelerinilor. Urmează apoi întreg dispozitivul judiciar și militar experimentat, de la Poitiers pînă la Vienne, începînd cu generația anului o mie. Răgazul lui Dumnezeu a devenit nucleul în jurul căruia celelalte elemente vin să se cristalizeze. Datorită lui, la sfîrșitul secolului al XI-lea, pacea lui Dumnezeu are vînt bun din pupa. Anul o mie nu era în fond decît preludiul ei.

3. Probele și ispășirile

Dosarele păcii lui Dumnezeu ne pun în fața unor probe și pedepse aflate în însăși inima justiției creștine din secolul al XII-lea. Desigur, ordalia focului poate fi hotărîită în adunările judecătorești obișnuite la care trimit conciliile de la bun început¹ - și am văzut-o propusă în *Istoria înțelegerilor*. În 1031, la conciliul de la Limoges², penitența era dezbătută și ea, în treacăt. Însă abia acum ordalia și penitența apar în prim-plan. De ce le-am trata împreună de vreme ce una are o înfățișare atît de barbară, iar cealaltă trece drept „pur creștină” ? Pentru că barbaria ordaliilor nu are nimic evident -această apreciere este dictată de o prejudecată modernă - și, în același timp, pentru că barbaria feudală are cu ce să ne surprindă. Ordalia a dispărut oficial din creștinism în secolul al XIII-lea, penitența individuală l-a părăsit mai discret în secolul XX; nici una dintre ele nu caracterizează creștinismul în toate etapele lui.

Barbarie în răgazul lui Dumnezeu ?

încă un concept care ne este de ajutor numai pînă la un anumit punct: cel de *ordalie*. Sub acest nume, europeanul secolului al XIX-lea a pus pe același plan și a respins în bloc, departe de domeniul raționalității, practici relativ eterogene, mergînd de la divinație pînă la abandonarea inculpaților în voia mării și trecînd prin toată gama încercărilor corporale și sociale. Ideea generală ar fi aceea de a încredința decizia de justiție forțelor supranaturale; ordaliile ar dezvălui adevărul cauzei și ar duce cîteodată sancțiunea la îndeplinire. Sînt ordaliile niște pedepse de probă? în orice caz, această trăsătură este evidentă pentru două dintre principalele trei ordalii P^e

Note:

1. Vezi *supra*, p. 343, începînd cu Poitiers.
2. Vezi *supra*, pp. 440-442.

care le-a cunoscut Evul Mediu francez : apa fierbinte și fierul încins în foc. Cazul apei reci este mai complex.

Gînditorii Luminilor nu găsesc destule cuvinte pentru a le zugrăvi cruzimea și iraționalitatea. În istoria sa critică a creștinismului intitulată *Eseu despre moravuri*, Voltaire ignoră sau nu recunoaște pacea și răgazul lui Dumnezeu. El evită orice „an o mie”. În schimb, tună și fulgeră împotriva „judecăților lui Dumnezeu”. Ca și Montesquieu, sub această denumire, Voltaire înțelege la început duelul judiciar. Dar trece neîntîrziat la celelalte „vrednice de plîns nebunii ale acelei ocîrmuiri barbare”¹ (a lui Carol cel Mare). Și asta pentru că „acuzatii erau supuși la proba apei reci, a apei clocotite sau a fierului încins”. Voltaire știe despre toate acestea din lucrările erudiților de pe vremea lui Ludovic al XIV-lea: Vestitul Etienne Baluze a adunat toate vechile ceremonii ale acestor probe². Începeau cu liturghia; acuzatul se împărtășea. Apa rece era binecuvîntată și exorcizată; apoi, acuzatul era aruncat legat fedeleș în apă. Dacă se ducea la fund, era socotit nevinovat; dacă plutea, era vinovat. Domnul de Fleury, în a sa *Istorie bisericească*, spune că era o cale sigură de a nu găsi pe nimeni nelegiuit. Eu unul îndrăznesc să cred că era o cale de a face să piară mulți nevinovați³. Sau cel puțin de a-i exila, dacă proba era poruncită în jurisdicția păcii lui Dumnezeu... însă Voltaire se gîndește la o ordalie modernă (secolele XVI-XVII), a cărei instituire are o istorie foarte specifică: baia vrăjitoarelor - o chestiune cu adevărat de viață și de moarte pentru cel supus încercării. Și totuși, observă el, rezultatul depinde de constituția corporală: un piept larg și plămîni ușori nu-ți pece-tluiesc oare soarta, făcîndu-te să plutești ? Altă „superstiție” :

Judecata lui Dumnezeu prin apa fierbinte se înfăptuia punînd acuzatul să-și cufunde brațul într-un vas cu apă în clocot; trebuia să ia de pe fund un inel binecuvîntat. În fața preotului și a poporului, judecătorul trăgea un sac pe brațul celui pus la încercare § 1-1 pecetluia cu sigiliul său; iar dacă după trei zile nu se iveau pe braț nici un semn de arsură, nevinovăția era recunoscută⁴.

Note:

1. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, capitolul 22.
2. De citit în ediția K. Zeumer, *Formulae* (MGH, Legum Sectio V, 1), Hanovra, 1886.
3. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, capitolul 22.
4. *Ibidem*, p. 368.

Apoi, Voltaire evocă răsunătoarea afacere Teutberge - o regină a Lorenei din secolul al IX-lea, acuzată de adulter de către soțul ei:

Regina numi un campion care se supuse în locul ei la proba apei clocotite, în prezența unei curți numeroase. Acesta luă inelul bine-cuvîntat fără să se ardă. Nu încape îndoială că unii au secretul lor ca să îndure fără primejdie acțiunea unui foc nu prea puternic preț de câteva clipe: am văzut cu ochii mei asemenea exemple. Aceste secrete erau pe atunci cu atît mai cunoscute, cu cît erau mai trebuincioase. Nu există însă nici unul care să ne facă a îndura absolut impasibili. După toate probabilitățile, în acele curioase judecări, proba era aplicată mai mult sau mai puțin riguros, după cum se urmărea osînda sau iertarea¹.

Voltaire recunoaște că nu are surse privitoare la cealaltă probă a focului din „aceste secole primitive” : aceea a „barei de fier încins care trebuia ținută în mînă”. În fapt, despre ea vorbesc cel mai adesea decrete, ritualuri sau carte, prin aluzie sau prin cîteva detalii sugestive. Atît spiritul, cît și desfășurarea ei o apropie însă foarte mult de ordalia vasului cu apă clocotită. În consecință, critica modernă a tratat-o la fel cum face Voltaire cu aceasta din urmă².

Rezultată dintr-o lectură foarte corectă, descrierea ei este întretăiată de pasaje critice unde Voltaire pune degetul pe chestiunile cele mai arzătoare... însă nu fără părtinire și nu întotdeauna în mod decisiv și convingător...

El neagă supranaturalul și-i ia pe oamenii secolului al IX-lea și ai anului o mie drept niște imbecili. Într-adevăr, toate acestea nu par absurde și barbare decît dacă excludem orice intervenție divină, orice „minune”, ca să spunem așa. Cu un secol mai înainte, spiritul original al unui istoric precum Mezeray (1643) interpreta lucrurile cu totul altfel. Se petreceau acolo, în opinia lui, „minuni ce nu s-ar mai face în zilele noastre și pe care Dumnezeu le dăruia pe vremea aceea pentru că îi vedea cu inimă curată, potrivnică tertipurilor și procedeeelor plictisitoare pe nedrept numite justiție”³. La Mezeray deci, evocarea ordaliei se transformă într-o critică a justiției din vremea sa - însă o critică prin contrast -, însoțită de o idealizare a oamenilor anului o mie... La Voltaire, dimpotrivă, combaterea

Note:

1. *Ibidem*.
2. De exemplu, J. Gaudemet, „Les ordalies...”, p. 122.
3. F.-E de Mezeray, *Histoire de France...*, II, p. 337.

ordaliilor este înglobată în aceea a barbariei din propria-i epocă: despre acestea, el vorbește la fel ca despre tortură, pe care pana lui a făcut-o să bată în retragere.

Cu toate că nu vorbesc de minuni, oamenii din epoca post-carolingiană înconjoară ordalia cu o adevărată acțiune liturgică, de natură să îndepărteze, în principiu, șiretlicurile sau considerațiile prea omenești despre pieptul larg și plămîinii ușori. În aceste condiții, se impune oare să-i criticăm cu aceeași insistență ca Voltaire ? El are talentul de a face să pară absurde, iraționale atîtea rituri și ceremonii ale unor popoare vechi, îndepărtate sau moderne... Critica sa vizînd riscurile și falsificările ordaliei nu este totuși lipsită de precedent. Scolastica de la finele secolului al XII-lea o formulase deja - de pildă, prin Pierre Țircovnicul. O întreagă campanie, prilejuită de cel de-al patrulea conciliu de la Lateran (1215), a dus la abolirea ordaliilor, considerate probe străine de adevărata lege creștină. A fost combătută ideea că, în astfel de situații, Dumnezeu ar putea face minuni la cerere, aproape zilnice; lumea s-a scandalizat văzînd că prea mulți sînt nevinovații pierduți și vinovații amnistiați -ultima eventualitate pîrînd mai pertinentă decît prima. Numai că același secol al XIII-lea - secolul bunului și sfîntului rege Ludovic -care a abolit ordalia a reintrodus și tortura în justiție.

Evoluționismul secolului al XIX-lea, pășind pe urmele criticii Luminilor, reține în continuare că ordaliile reprezintă „dovezi iraționale”. El le replasează totuși într-o schemă mai optimistă: cea a progreselor treptate, de la epocile magice și primitive pînă la modernitatea teologică ori chiar pozitivistă (Auguste Comte). Oare poporul Bibliei nu a cunoscut o ordalie, abandonînd-o apoi, aceea a „apei amare” (*Numeri* 5, 11-31) pe care o îngheța femeia acuzată de adulter? Înșiși grecii, în epoca lor arhaică, au practicat ordaliile sub alte forme, după care au renunțat la ele. Dacă invaziile germanice din Evul Mediu timpuriu au provocat un regres general față de Antichitatea clasică, atunci nu este de mirare că ordaliile își fac apariția încă de la primele legi „barbare” (secolele VI-VIII), triumfînd apoi în perioada carolingiană, care le lasă moștenire epocii feudale. Vigoarea lor corespunde așadar vremurilor pe care secolul al XIX-lea și le reprezintă adeseori ca pur germanice. Există credința că un întreg spirit, un atavism, un sistem coerent de moravuri Poate fi caracterizat drept germanic; se pun pe seama lui, în ceea ce Privește Evul Mediu timpuriu, atît drepturile legate de rudenie și

ideea însăși de justiție bazată pe împăcare, cât și înarmarea¹ cavalerilor, riturile vasalității și, bineînțeles, ordaliile noastre care primesc un nume anume făurit pentru ele, pornind de la vechiul cuvânt englezesc *ordal*. Sînt tot atîtea trăsături care, într-adevăr, ni-i înstrăinează puțin pe străbunii noștri „franci”, îi îndepărtează de noi pentru a-i apropia de irochezi sau de alte triburi - ceea ce-i onorează în mod retrospectiv și îi face demni de un fel de antropologie istorică.

Totuși, această germanitate a Evului Mediu este în esență o mitologie modernă. Recunoașterea (în secolul al XVI-lea) a caracterului germanic al unor limbi sau cuvinte reprezintă o achiziție incontestabilă, însă toate celelalte probleme rămîn nerezolvate. Printr-o critică istorică exemplară (1875-1888)², Fustei de Coulanges a știut să degermanizeze timpurile merovingiene, în care el vede mai curînd o romanitate în derivă decît o hibridare cu dominantă „germanică”. De altfel și la urma urmei, ce este un „popor” dacă nu o grupare socială și politică, definită de frontiere convenționale și pretîndu-se la remodelări ? Și ce este o rasă dacă nu o himeră modernă ? Prea multe manuale descriu încă ordaliile medievale ca pe niște intruziuni germanice ce au urmat căderii Romei, pe motiv că legile popoarelor fac doar aluzie la ele. Nu sînt ele însă mai degrabă semne de „rusticitate”, trăsături ale unei romanități practice, evolutive și sociale ? Și nu-și găsesc ele perfect locul într-un anumit climat creștin printre ai cărui cei mai importanți martori se numără deja Gregoire de Tours (538-594) ? Acest episcop de familie romană și meridională este primul care ne descrie o ordalie a cazanului (în Spania). Chiar vin toate astea din pădurea germanică ? Ordaliile proliferază mai cu seamă în secolul al IX-lea, la apogeul unei Note:

1. Acestui cuvînt (*adoubement*, n.t.) i s-a atribuit adesea o falsă etimologie „germanică” (*dubban*, a lovi), pornind de la ideea că în centrul ritului ar sta palma, scatoalca (după ceafa, vezi și p. 613, n.t.). În fapt, se cuvine să-l urmărim pe Jean Flori, care demonstrează că termenul este roman, iar ceremonia reprezintă o încredințare a echipamentului, a podoabelor cavalește (*adoub*). Cuvîntul însuși este de altfel absolut modern, ca și cel de „ordalie” ; în Evul Mediu se întrebuntau expresii precum „a da” sau „a lua” armele cavalește, „a face cavaler”, ^ „a împodobi”, deci a „înarma” cavalerul etc. Pălmuirea este rară. Însă o dată cu ea și cu etimologia falsă, mințile s-au înfierbîntat la ideea unei pretinse harisme păgîne originare, creștinată de pacea lui Dumnezeu sau de către secolul al XH-lea...

2. Vezi mai ales *La Monarchie franque...*

„renașteri” foarte atașate de altminteri de referințele antice. În ciuda anumitor critici „raționaliste”, cum sînt cele ale lui Agobard de Lyon, ordaliile se impun pentru a evita sperjurul și a sprijini justiția, iar Hincmar de Reims se referă la cele ale apei amare.

Germanitatea ordaliilor este așadar o viziune teoretică modernă. Și cît prețuiesc judecățile noastre moderne și negative privitoare la „superstiție” sau la „irraționalitate”? A trăit societatea Evului Mediu timpuriu într-o pasivitate fericită și grosieră față de supranatural, a renunțat ea la orice efort de limpezire a acuzațiilor pe calea rațiunii? Analiza istorică din zilele noastre demonstrează că nu¹. Dacă aceasta se debarasează de unele idei ale ultimelor două secole este în primul rînd pentru că am învățat să ne relativizăm propria justiție: se întîmplă frecvent ca proba decisivă să lipsească, și nici mărturisirea, nici convingerea intimă a unui juriu, nici chiar expertiza științifică nu sînt infailibile. Alt motiv este acela că antropologia socio-juridică ne obligă să reflectăm asupra scopurilor și mijloacelor justiției din alte părți sau din alte vremuri în termeni mai pozitivi. Oricum, îi revine cititorului să vadă pînă la ce punct acceptă această reabilitare.

Proba fierului încins în foc

Proba fierului încins pare - nu-i fie cu bănat lui Voltaire - cea mai obișnuită dintre toate pe teritoriul Galiilor. La drept vorbind, între această probă și aceea a „apei clocotite”, deosebirea nu este decît de nuanță. În ambele cazuri este vorba de a-ți arde mîna fie cu o bucată de fier ce ți se întinde, fie cu un inel pe care trebuie să-1 iei de pe fundul unui cazan. Proba este crudă, căci nici o mînă nu scapă nevătămată. După șoc, trebuie să rămînă trei zile fără îngrijire și acoperită de un bandaj; interpretarea judecății lui Dumnezeu se face duminica: starea arsurii este diagnosticată de oameni. Mai multe relatări evocă indivizi supuși supliciului care urlă și se dau bătute imediat după probă - și abia în acest moment lucrul e transformat în miracol.

Unde este atunci diferența față de mărturia smulsă sub tortură ² Legile „romano-barbare” prescriu în mod normal ordalia pentru

Note:

1. Vezi P. Hyams, „Trial by Ordeal...”; R. Bartlett, *Trial by fire...*; D. Barthelemy, „Diversite...” și „Presence de l'aveu...”; în sfîrșit, S. White, „Proposing to Ordeal...”.
2. Tortura însăși va păstra, mai tîrziu în istorie, un aspect secundar de ordalie.

șerbi, iar pentru oamenii liberi prevăd un jurământ de dezvinovățire, întărit de jurământul altora. La ordalia focului sînt supuși din ce în ce mai des oameni aflați într-o pasă proastă, pe care nu se prea poate pune temei. Din acest punct de vedere, secolul al IX-lea lovește în privilegiul oamenilor liberi, adică în special al nobililor. În multe procese, acestora le rămîne totuși posibilitatea de a fi reprezentați¹ de unul dintre șerbii sau vasalii lor, ba chiar de un campion, un profesionist al ordaliei. Și, lucrul cel mai important, evoluția se supune unei anumite tendințe. O legislație de bună calitate ezită să-i trimită pe oamenii liberi (nobili) la ordalie. O variantă a textului *Mult iubiți frați...* (manuscrisul de la Douai) conține, într-adevăr, următoarele precizări: Cel ce spune că a nesocotit pacea (răgazul lui Dumnezeu) fără de știință va trebui să facă, dacă este om liber, un jurământ însoțit de acela a încă unsprezece oameni liberi, iar dacă este șerb, dezvinovățirea cerută după lege de starea lui².

Expresie (*sua lege se defendat*) prin care trebuie să înțelegem cu siguranță o ordalie.

Un proces începe cu o argumentare, cu mărturia oamenilor, și adesea lucrurile se opresc aici, rezolvîndu-se prin „chibzuire” (*ratio*). În lipsa rezolvării în primă instanță, se trece la „administrarea probelor” sau, cum se spunea pe atunci, la proba hotărîtoare, sacrală, numită „lege”. Există trei astfel de „legi”. Prima este jurământul, act grav și solemn prin care sperjurul s-ar expune la o nenorocire, la o răzbunare divină amînată, o judecată a lui Dumnezeu pentru care nu se cunosc ceasul și ziua cînd va veni, dar pe care, atunci, destui oameni vor ști să o recunoască. Priviți broderia de la Bayeux: la Hastings (1066), Dumnezeu răzbună trădarea unui jurământ făcut de Harold lui Guillaume. Pe vremea lui Gregoire de Tours (sfîrșitul secolului al VI-lea), jurământul avea un rol important. La mormîntul sfinților, între acuzat și acuzator aveau loc confruntări dramatice, și ni se povestește că uneori sperjurul era dat în vileag pe loc printr-o minune³. Cu toate acestea, în epoca lui Carol cel Mare și a lui Ludovic cel Pios, sperjurul a părut prea grav și prea răspîndit – se

Note:

1. în fond, sclavul din Antichitate nu era oare supus la tortură pentru a mărturisi, dincolo de propriile-i fărădelegi, crimele stăpînului?
2. R. Bonnaud-Delamare, „Les institutions de paix dans la province...”. p. 184 bis ; apoi, penitența șerbului este mai scurtă.
3. *Gloire des martyrs*, I, 20, 34, 39, 53, 58, 74, 107. prea poate și ca miracolele și

exorcismele să fi început să lipsească. De aceea, în 816 și 817 s-a dorit impunerea de sancțiuni mai directe, de probe mai dure și mai descurajatoare decât jurământul, de „legi care să se vadă limpede” pentru a-l verifica. Există două: pe de o parte, ordalia prin fier și prin foc, pe de altă parte - duelul judiciar. Amîndouă sînt „judecăți ale lui Dumnezeu” programate. Decretul *Mult iubiți frați...* reia așadar o prescripție clasică: un jurământ urmat de o judecată a fierului încins. De ce este preferată aceasta duelului ?¹ Deoarece procedura împotriva celor care încalcă răgazul nu este, poate, una cu acuzare și apărare - și cum să organizezi un duel dacă nu există o parte adversă? Oricum, duelul le repugnă multora dintre oamenii Bisericii; unii reformatori nu-l au la inimă și îi tăgăduiesc calitatea de „judecată a lui Dumnezeu”², încercările prin fier și prin foc sînt mult mai creștinești: se desfășoară în sanctuare și nu se pot lipsi de un preot care să binecuvînteze instrumentele și care să le exorcizeze, pe ele, ca și pe cel supus supliciuului, potrivit unei liturghii elaborate în secolul al IX-lea și ale cărei formule sînt răspîndite pretutindeni.

De ce atunci decretul *Mult iubiți frați...* nu prevede ordalia apei reci, adică pe cea mai creștină dintre toate ? Îmi vine să răspund : din rusticitate. Fierul încins este mult mai curent; cu el, se rămîne în experiența juridică familiară. Nici măcar nu este sigur că, în 1060, Francia cunoaște proba apei reci. Narbonne și Germania sînt mai carolingiene decât Reims și Rouen. Rugăciunile și binecuvîntările liturgice³ sînt presărate cu referințe biblice. În ele, preotul nu atît reamintește ordalia apelor amare, cît

Note:

1. În adunările judecătorești rurale și urbane ale vremii, de exemplu cele ținute în cătunele din Mâconnais sau în castelele din Poitou, sînt luate în considerare cînd duelul, cînd judecata fierului încins, fără să existe vreo regulă universală care să împartă cauzele între cele două, însă preferințele Bisericii se îndreaptă spre fierul încins (sau spre apa clocotită). Tot efortul carolingian a constatat în a evita duelul pe viață și pe moarte - de natură să relanseze răzbunarea -, în a-i nega pe cît posibil, împotriva opiniei comune, calitatea de „judecată a lui Dumnezeu”. Duelul pare una dintre acele răzbunări care îi îngrijorează pe episcopii reformatori; ordalia, dimpotrivă, cade sub controlul lor direct sau indirect și pune în valoare sacralitatea anumitor perimetre inviolabile.

2. *Contra*, Cronica lui Ademar de Chabannes, III, 66 (p. 185).

3. Editate de către K. Zeumer (*supra*, p. 637, nota 2).

mai degrabă înșiră litania dreptilor pe care Dumnezeu i-a sprijinit și i-a scăpat din cele mai grele încercări: așa, de pildă, Daniel în groapa cu lei sau cei trei copii ieșiți vii și nevătămați din cuptor printr-o mare minune istorisită în *Cartea Macabeilor*. Iarăși și iarăși, aceeași prezență insistentă a personajelor din Vechiul Testament, aici prefigurări ale nevinovatului scos din culpă, în alte locuri -prototipuri pentru dușmanii blestemați ai proprietății bisericești! Însă tema dreptului persecutat (aici, acuzat pe nedrept) care își pune soarta în mâinile lui Dumnezeu și-și dovedește încrederea, cu alte cuvinte credința, în El stă în centrul spiritualității creștine a Antichității târzii și a Evului Mediu timpuriu. Religia *Psalmilor* umbrește puțin ceea ce am numi spiritualitate evanghelică. În sfârșit, liturghia ordaliilor îi pomenește, atunci când este cazul, pe martiri, care joacă un rol important în gândirea creștină. Aidoma nevinovatului pus la încercare, sfântul de altădată a biruit și el suferința; ba chiar, lăsându-se în mâinile lui Dumnezeu, a mai simțit oare ceva? Ordalia este așadar o probă reelaborată cu materiale biblice pentru o epocă a „spaimelor” biblice¹. Atît ordalia, cît și spaimele despre care vorbim răsar dintr-o Biblie în care sensurile și accentele au fost introduse de către Antichitatea târzie, apoi de către secolul al IX-lea. Dar demonii bîntuie, prezența lor adesea ascunsă le inspiră celor nedrepți, celor ce se îndoiesc puțin de ei înșiși sau de Dumnezeu, șiretlicuri perverse. Ei dispun de filtre sau de alifii cu care încearcă să se ajute. Îi revine acțiunii liturgice sarcina să le facă inoperante. Formulele ei sînt îndreptate deci împotriva falsificării ordaliilor și, în felul acesta, deschid perspective deopotrivă criticii lui Voltaire și analizei noastre. Secolul al XVIII-lea a denunțat adeseori, în accese de anticlericalism furios, mașinația, înșelăciunea la scară mare practică de preoți. Lucrul ține de aceeași mitologie a Infamului ca și spaimile anului o mie în versiunea lor din 1850. Să ne păzim de acest simplism, de această naivitate specifice aici tocmai detractorilor credinței naive a Evului Mediu... în schimb, este mult mai probabil ca fierul să nu fi fost întotdeauna la fel de încins, la fel de roșu, și¹ ca astfel de variații să fi reflectat prejudecata judecătorilor și^a publicului, mai mult sau mai puțin favorabili acuzatului. Pierre Țircovnicul denunță toate acestea încă din 1190. Într-adevăr, pe atunci nu existau instrumentele de măsură ultraprecise care există acum. Ordalia nu a fost niciodată o probă științifică. Dacă însă trebuie să o demistificăm, se cuvine să o facem fără a-i răpi profunzimea, înțelegînd-o ca pe un fel de psihodramă.

Trebuie să ne închipuim lentoarea probei. Aceasta nu se desfășoară niciodată pe loc, în mijlocul procesului (adunării judecătorești) în cursul căruia este hotărâtă. Este fixată data întâlnirii, est amînată, apoi oamenii se deplasează în sfîrșit spre locul sfînt. Aici se depune întîi și întîi jurămîntul, cu preludiile și solemnitatea lui. Ordalia nu vine decît după aceea și are nevoie (întotdeauna?) de o săptămînă. Trei zile petrecute în biserică izolează și sanctifică eventualul candidat la supliciu - „eventual” deoarece o pace prin capitularea manifestă a uneia dintre părți poate întrerupe în orice clipă procesul. Urmează apoi, în scenariul de referință, proba de joi, în veșmînt alb, și zilele de durere - după care, din nou, se așteaptă în mod obligatoriu pînă duminică pentru a curma tot chinul¹.

Cum trebuie oare să ne imaginăm tensiunile și emoțiile de-a lungul acestei săptămîni? Prima idee care ne vine în minte este aceea a unei acțiuni psihologice exercitate asupra celui supus la supliciu (sau asupra celui care îl reprezintă). Fiecare rugăciune, fiecare binecuvîntare și îndeosebi slujba, împărtășirea dinainte de probă sînt menite să-l pregătească. Să aibă grijă dacă se știe vinovat : riscă să se pomenească lipsit de orice ajutor din partea religiei, exclus din societatea creștină - va fi ca și cum s-ar excomunica singur. Dar să fie încrezător dacă are dreptul de partea lui! Trupul lui Hristos mai cu seamă, potrivit cuvintelor sfîntului Pavel, poate însemna mîntuirea sau osîndirea noastră. Pentru episcopi, așa cum am văzut, împărtășirea face singură cît o ordalie. Ținînd cont de așteptarea însași, precum și de această creștere a mizelor religioase, ce probă impresionantă! Trebuie să fii un om de fier ca să ții fierul ordaliei. Și asta chiar dacă unii își pun încrederea în amuletele lor, iar alții își camuflează cu dibăcie pomăda.

Atenție însă: numai norma oficială a ritualului reduce astfel ordalia la o întâlnire față către față a credinciosului cu Dumnezeu și propria conștiință, la o încercare unilaterală. În practică, ea Mobilizează și alți actori, precum și sentimente mai numeroase².

Note:

1. Vezi *supra*, p. 195.

Nu este o simplă formulă.

Evidențiate de S. White, „Proposing to Ordeal...”.

Interpretarea consensualistă a lui Peter Brown¹ poate explica un fel de alchimie socială: proba focului domolește înfocarea certurilor sau a răzbunărilor. Riturile pregătitoare îndepărtează individul de dușmanii săi, îl pun la adăpost de furia lor. Nu este vorba așadar de a-l impresiona prin izolarea în biserică, prin slujbă și împărtășire, ci de a-l sacraliza, de a-l face tabu. La inviolabilitatea sanctuarului se adaugă imunitatea provizorie a păcătosului. El are mai multe motive să-și dorească cu nerăbdare arsura decât să se teamă de momentul cînd va veni. Iar o dată făcută, trei zile nu sînt prea mult pentru a calma spiritele și a le orienta spre acceptarea unuia verdict de clemență, pronunțat în numele lui Dumnezeu.

Istorisind procesul lui Guillaume Pantoul (1077 sau 1078), Orderic Vital nu face nici o aluzie la răzgulul lui Dumnezeu. Ne aflăm însă în Normandia ducală și ne putem da seama că aici nu domnește o pace perfectă, cel puțin la hotarul dinspre miazăzi, lîngă Belleme. Contesa Mabilie, doamna acestui castel, a fost de curînd asasinată de către un cavaler pe nume Hugues. Moment în care revine din Pouille un prieten al ucigașului, Guillaume Pantoul.

La întoarcere, avu parte de o mare cumpănă din pricina acestui omor. I se punea în seamă crima de trădare. Totodată, mai mulți îl urmăreau înverșunat. într-adevăr, sus-zisa doamnă răpise de la Guillaume castelul Peray, dat mai înainte lui², și asemenea nedreptate iscase între cei doi o lungă dușmănie. Se bănuia deci că pieirea ei ar fi fost urzită de Guillaume, cu atît mai mult cu cît acesta avea o legătură strînsă și se vedea ades cu Hugues. Conte Roger și ai săi fii (soțul văduv și copiii lui Mabilie) puseră mîna pe toată senioria lui și se străduiră să-l ucidă³. Atunci Guillaume căută adăpost la mănăstirea din Ouehe împreună cu soața și copiii lui. Rămaseră acolo vreme îndelungată sub ocrotirea, călugărilor, dar chinuiți de frică. Cavalerul tăgăduia cu hotărîre crima de care era învinuit, ci nu găsea nici un martor care să aducă dovada neîndoielnică, ba chiar pe nimeni care să încuviințeze dezvinovățirea printr-o încercare legiuită. Ci, pînă la urmă, se strînseseră la curtea regelui (adică a ducelui Guillaume) destui baroni spre a hotărî că acest acuzat va fi supus la Note:

1. P. Brown, „La societe et le surnaturel...” (trad.fr.).

2. De către ea? Formularea nu este clară.

3. *Ipsumque ad mortem quasierunt*: „cerură moartea lui”, conform I^{ul} Marjorie Chibnall (Orderic Vital, III, p. 161).

proba fierului încins, la Rouen, în fața clerului, pentru a șterge grozava învinovățire de crimă.

Se făcu întocmai. Cu mîna goală, ținu fierul înroșit. Și Dumnezeu îngădui să nu pară ars, iar clerul și poporul înălțară Domnului cîntare de laudă cu glas mare. Ci dușmanii lui erau și ei acolo, întrarmați și plini de gînduri rele : de-ar fi fost găsit vinovat la judecata focului, un paloș i-ar fi dat pedeapsa numaidecît, descăpățînîndu-l. În mijlocul acestor primejdii, Guillaume și ai săi fură mîngîiați de abatele Mainier și de călugării din Ouche. Ei îl sprijiniră din răspuțeri și pe lîngă Dumnezeu, și pe lîngă oameni. Prietenia lui pentru ei spori mult, și dăruî sfîntului Evroul patru dintre cele mai prețioase stofe ce la adusese din Pouille¹.

Într-un asemenea context, o liturghie destul de lungă și de elaborată nu a fost deci inutilă. Și totuși, avem impresia că principala concesie fusese deja făcută înainte de ordalia de la Rouen: acceptînd ca Guillaume Pantoul să se supună probei, baronii știu că îi aruncă un colac de salvare, iar reușita care îl scoate din culpă pare a fi rezultatul normal, așteptat. Cu rezerva că întotdeauna este posibilă o deviere, cum se întîmplă la Blaringhem.

Cred că traducerea lui Marjorie Chibnall (în engleză) trebuie rectificată în ceea ce privește un punct foarte important. Roger și fiii săi nu cereau condamnarea la moarte a lui Guillaume Pantoul în fața unei justiții publice. În secolul al XI-lea, pedeapsa cu moartea nu este deloc în spiritul acesteia din urmă; ea nu face decît să aplice amenzi și să dispună, să fixeze compensații. Nu, soțul văduv și fiii mai vîrstnici ai lui Mabilie de Belleme întreprind un război privat, o vînațoare de oameni legitimă, necesară din punct de vedere social în numele onoarei. Oricît ar fi de înverșunați, dușmanul lor are totuși timp să se pună la adăpostul unui perimetru inviolabil, moment în care încep negocierile - obligatoriu îndelungate. Familia unui baron își poate oare lesne uita mînia împotriva unui vasal ? La urma urmelor, nu cunoaștem gradul de vinovăție al acestuia, însă, cu siguranță, relațiile sale cu Belleme trebuie să fi fost deja foarte înveninate: se afla el în Pouille (și în Sicilia) pur și simplu pentru "ă era atras de prada îmbelșugată, sau pentru a-și apăra - ofensiv - «patria creștină" ? Poate că-l mînase grija de a pune între el și Bll o anumită distanță în timp și spațiu.

Să nu speculăm prea mult asupra acestei întoarceri primejdioase. Implicat într-o afacere urâtă, cel care cere procesul și proba legală este Guillaume Pantoul, conformându-se logicii unei lumi a răzbunării și a împăcării. Excelent narator, Orderic Vital ne ține cu sufletul la gură, vorbește despre angoasă și pericol - iar aceste cuvinte nu trebuie desființate printr-un comentariu la rece, nouă secole mai târziu. Totuși, Orderic ne face și să simțim că, pentru a reuși în fața unei astfel de ordalii, trebuie să faci campanie, să ai un sprijin de nădejde, precum acela al comunității de la Saint-Evroul. În 1078, la Rouen, judecata lui Dumnezeu este împlinită deopotrivă de vocea poporului și de examinarea binevoitoare a unei mâini. *Vox populi, vox Dei*. Voce a poporului căruia clerul îi dă tonul, cu recomandarea *fortissimo*. Ponderea regiei rămâne greu de apreciat. Trebuiau oare răzbnunătorii să aștepte un semn de la Dumnezeu, după care să-și lepede armele fără să dea cinstea pe rușine ?

Adeseori, o astfel de scoatere din culpă este cerută - sau mai curînd acordată - nu atît ucigașilor înșiși, cît celor care, eventual, i-au instigat. Cum să apreciezi gradul lor de complicitate? În general, inculpatul își redobîndește onoarea și securitatea. În unele cazuri, există totuși o anumită vinovăție, iar publicul, care se împacă mai bine sau mai rău cu verdictul de achitare, nu o ignoră. Un cronicar găsește formule frumoase pentru nepătrunsele judecăți ale lui Dumnezeu. Ceea ce a stabilit proba fierului nu este o nevinovăție obiectivă, ci iertarea lui Dumnezeu, situația relațiilor dintre om și El. Suferința purifică. Cel care trece prin supliciu se descoperă singur împăcat (sau vinovat). Căci Dumnezeul anului 1000 și al anului 1100 este unul răzbnunător și de temut, dar, în același timp -și încă în ce măsură! - un Dumnezeu al amnistierii¹. Toate acestea ne îndrituiesc să credem că ordalia îi disculpă și purifică destul de frecvent, printr-un început de pedeapsă, pe aceia care încalcă răgazul lui Dumnezeu și se înfățișează la judecata fierului incandescent.

Note:

1. Societatea se ferește de pedepsele prea dure, care ar sfîșia-o prin sentimentele cărora le-ar da naștere. Ea este mai clementă, poate chiar mai civilizată în ordaliile sale decît cea din secolele ulterioare, mai represive și extrem de sălbatice în aplicarea execuțiilor capitale. Iată un lucru pe care prea ne-am dezobișnuit să-l mai vedem, puțin și din vina lui Voltaire...

Proba apei reci

Dar proba apei reci, prescrisă la Narbonne și la Elné ? Are ea aceeași virtute cu a focului, care evocă atât de intens începerea chinului și iertarea miraculoasă ? Constituie ea un semn la fel de puternic ? În principiu, da¹. Ritualurile liturgice sînt concepute după același tipar ca în cazul fierului încins și al apei clocotite. Aceleași trimiteri la Biblie și, cînd este nevoie, la martiri. Apa reprezintă, ca și focul, un element conducător al justiției divine: a se vedea potopul de apă rece dinainte de Judecata de Apoi care îi va da focului pe cei osîndiți. Cu toate acestea, păcătoșii trebuie nu să fie înecați, ca în vremea Potopului, ci să plutească, iar apa să refuze să-și îndeplinească rolul fundamental de a purifica. Ritualurile cuprind adeseori următoarea rugăciune: „Doamne Iisuse Hristoase, dă-ne un semn”, ca noi să putem deosebi dreptul de vinovat. Însă acest semn, la o privire mai atentă, nu are același înțeles. Dacă este vorba de foc, Dumnezeu îl împiedică să-l ardă pe cel drept; dacă este vorba de apă, o împiedică să-l înghită pe cel vinovat. Prototipul acestei ordalii este nu apa Potopului, ci a Iordanului, apă a botezului. Încă din secolul al VI-lea, Gregoire de Tours povestește că acest râu își retrăgea apele din fața unei femei păcătoase, dezvăluind astfel tuturor necurăția ei². Totuși, pe vremea lui nu exista nici o ordalie organizată în jurul unei ape sacrale și purificatoare. Dimpotrivă, alte relatări ale lui Gregoire vorbesc despre cruțarea miraculoasă a unor femei condamnate la înec în Ron sau Saone³: aceste „ordalii”, dacă vom numi așa pedepsele întrerupte în chip miraculos și nerepetate, întrebuițează mai curînd apa Potopului... Ordaliile prin scufundare au existat și în alte civilizații: în India, vinovatul trebuie înecat, în Birmania - să iasă la suprafață mai repede decît cel nevinovat. Este necesar să se aleagă între două interpretări. Și, cel tîrziu în secolul al IX-lea, Europa creștină se decide în favoarea celei de-a doua⁴: începînd din acest moment, proba apei reci devine o încercare de purificare.

Note:

1. Putem fi purificați, observă Raoul Glaber (V, 10, p. 286), atît prin apa botezului, cît și prin focul martiriului.
2. *Gloire des martyrs*, 88. De aici, gîndul lui Gregoire se îndreaptă (89) spre scoaterea în afara unui loc sfînt a sarcofagului unui criminal.
3. *Gloire des martyrs*, 70.
4. D. Barthelemy, „Diversite...”.

în regatul german, pe parcursul secolului al X-lea, sinoadele diocezane recurg la ea exact în perioada în care lorenii și carliștii folosesc fierul încins.

Procedura, „semiinchizitorială”, este specială : preoți sau martori acreditați de sinoade vin să denunțe delictele împotriva legii creștine, fără a fi nevoiți apoi să susțină vreo confruntare directă cu cel¹ pe care l-au transformat în suspect. Ritualul creștin se prezintă ca un procedeu propus de episcop : „Dacă vrei să bagi niște oameni la apă” pentru a descoperi printre ei vreun hoț sau alt nelegiuit, iată care sînt rugăciunile și ce trebuie să faci. Cîtim aici despre proba apei reci că a fost creată de Dumnezeu și „aflată” de papa Eugeniu al II-lea (824-827). Este singura a cărei autenticitate e revendicată cu atîta tărie, pe drept sau pe nedrept. S-ar zice aproape că a căzut din Cer în mîinile unui episcop (cel de la Roma), aidoma scrisorii ce poruncește răgazul lui Dumnezeu²...

Această ordalie prin excelență sinodală, instituită pentru a reprima infracțiunile față de legea creștină, își găsește locul absolut firesc în răgazul lui Dumnezeu dintr-un sud marcat în mod categoric de marii Carolingieni. Ea există aici încă din 1041, la concurență cu cea a fierului³. În secolul al XI-lea, îi scoate victorioși de mai multe ori în litigii funciare pe călugării de la mănăstirea Saint-Victor din Marsilia. Așa, de pildă, pe la 1020, cînd este vorba despre recuperarea unor moșii „uzurpate” de un grup de oameni din Caravaillon (astăzi Sainte-Marguerite, în Marsilia). Interpretați poate puțin pripit de către Jean-Pierre Poly⁴ ca emblematici pentru mica țărănime liberă și pentru înfrîngerea ei „în fața seniorilor”, acești „moșneni” opun cu siguranță o lungă rezistență procedurilor judecătorești. Așa încît se ajunge la probele sacrale. Potrivit călugărului grămătic, pe 29 iunie se dovedește că o femeie a făcut un jurămint mincinos în

Note:

1. Cel... sau cea, căci se zvonește că unii preoți germani își trimit enoriașele în fața acestei probe pentru a le vedea goale pușcă ! Dar le-ar trece prin minte asemenea idei și colegilor lor francezi? Am putea oare întîlni și pe teritoriul Galiilor glume bătărănești de genul acesta ?

2. S-a presupus prea repede că ar avea, aici ca și în alte părți, o origine autohtonă și rustică. Proba apei reci trimite cînd la „vechea Germanie” (din cauza sinoadelor din secolul al X-lea), cînd la „vechiul fond al Pirineilor” sau „basc” (prin raportare doar la secolul al XI-lea). Baliverne!

3. Pentru ordalia catalană: J.M. Salrach, „Agressions senyoriales...”, p- 15-

4. J.-P. Poly, *La Provence...*, pp. 118-120.

favoarea moșnenilor: mîna ei, pusă în contact cu fierul încins pentru verificare, a fost arsă. Totuși, verdictul este contestat, iar unii răspîndesc zvonuri contrare. De aceea, este nevoie de o nouă adunare judecătorească, pe 8 septembrie. Iar atunci, unii dintre moșneni cedează, însă nu toți; mai rămîne un ultim grup de recalcitranți :

Doi dintre ei se îndărătniceau. Erau cu adevărat înveninați; în fapt, păreau a fi mai cu seamă niște neciopliți. În ciuda judecății lui Dumnezeu, căutau altceva pe care să se sprijine. Dar asta îi puse în și mai mare primejdie, căci se făcură de rîs în fața tuturor. Făcură rost de un copil, îl legară cu o frînghioară și-l aruncară într-o baltă. Ci văzură că apa nu-l înghițea. Pricepură atunci că tertipul dăduse greș. Nu trecu mult și înapoiară moșia ținută pe nedrept, dar stăpînită vreme îndelungată în pofida dreptului¹.

Relatare pătîitoare, bineînțeles, însă foarte instructivă. Să înțelegem deci că verdictul unei ordalii nu este chiar atît de evident, că arsura unei mîini poate fi contestată, iar apa rece nu reflectă mai ales convingerea călugărilor? De altminteri, pe 8 septembrie, la Marsilia, o fi ea chiar așa rece?

Un astfel de episod ne slăbește credința în valoarea transcendentă a ordaliilor. Ele nu reprezintă pînă la urmă decît un moment printre altele de-a lungul unor negocieri complicate. Nu întotdeauna avem impresia unui climat sacral la fel de marcat ca în cazul sărbătorilor de sfinți și al miracolelor care le ilustrează.

Detaliul interesant este aici copilul, cu alte cuvinte o ființă în care nu mai rămîne, după botez, nici un păcat grav ce ar putea face ordalia să eșueze. Căci, deși ritualurile îl evocă și îl îndepărtează, riscul unui eșec care ar fi consecința altei greșeli decît cea pentru care a fost poruncită sau propusă ordalia continuă să existe. Dimpotrivă, copiii și bătrîinii (dar nu și femeile adulte) sînt excluși de la ordaliile focului.

Și totuși, poate obține cineva să fie reprezentat de un copil atunci cînd este vorba despre încălcarea răgazului lui Dumnezeu, acest caz grav evocat la Narbonne sau la Elne ? E cu atît mai puțin sigur cu cît, potrivit înseși formulării ei, judecata apei reci este considerată o baie mai curînd expiatoare decît probatorie. La Narbonne, în 1054,

Note:

1. Saint-Victor, I, p. 37. Pentru această sursă documentară, vezi M. Zerner, „Cartulaire et historiographie...”. În pasajul citat, călugărul scrie versuri latinești în stil franțuzesc (rime : *judiciwn, adminiculum, periculum* etc).

alternativa este exilul¹. La Elne, în 1068, ea se adaugă la amendă, asemenea unei penitențe². Este, din nou, o trăsătură specifică a acestei ordalii, căci, în răgazul lui Dumnezeu din nord, judecata fierului încins nu se pretează niciodată la o asemenea deviere.

Pe de altă parte, încă din secolul al XH-lea, documentele din Languedoc încetează practic să mai pomenească despre aceste două ordalii, în timp ce la nord de Loara justiția episcopilor le poruncește și pe una, și pe alta. În cețurile nordului, dar și în sud-vest, scînteierea fierului înroșit în foc și lucirea undei exorcizate însoțesc ceva mai multă vreme justiția omenească.

Penitența și exilul

Principiul însuși al legii răgazului lui Dumnezeu este acela de a extinde jurisdicția episcopilor asupra unei serii de caruri care cer de acum înainte o penitență sporită. Atunci cînd papa Alexandru al II-lea îi scrie (între 1063 și 1071) episcopului Adalhard de Soissons, ceea ce-l deranjează mai tare în respectiva lege nu este, după cît se pare, ordalia, ci penitența de treizeci de ani pentru infracțiunile foarte grave (omuciderea, atacarea castelelor)³. Și, de fapt, comparată cu anumite tarife fixate de celebra culegere de penitențe a arhiepiscopului Bouchard de Worms (aproximativ 1008-1012), aceasta e foarte grea. Moștenitor al unei tradiții vechi de patru sau cinci secole, Bouchard introduce o anumită proporționalitate între gravitatea delictelor și durata penitenței. Pentru greșelile grave, durata de referință este mai curînd de șapte ani - adică, în *Mult iubiți frați...*, penitența pentru infranctiunile de rangul doi⁴. Pentru omucidere, chiar dacă scopul este jaful, la Worms, procesul penitențial durează șapte ani⁵. Iar această pedeapsă este mult diminuată atunci cînd omorul a fost comis în cursul unui război dus în favoarea păcii de către principele legitim sau cînd a fost asasinat un tiran⁶.

Doar

Note:

1. Articolul 6 de la Narbonne (*supra*, p. 587).
2. L. Huberti, *Studieri...*, p. 345.
3. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 186.
4. Pentru omucidere, chiar dacă mobilul este jaful, procesul penitențial durează șapte ani.
5. C. Vogel, *Le Pecheur...*, p. 81.
6. *Ibidem*, p. 82 : post pe o perioadă echivalentă cu trei Păresimi Mari.

paricidul și uciderea seniorului reprezintă o pată de neșters, pe viață: mai presus de orice, ele antrenează excluderea din rîndurile cavalerilor¹.

În plus, șapte ani reprezintă o pedeapsă de referință și pentru „incesturi” : cu o cumnată, cu mătușa sau cumătră, cu două surori... Ea este însă agravată în cazul incesturilor care implică o mamă, al sodomiei sau al bestialității. Celelalte ocazii de a depăși șapte ani în culegerea de penitențe a lui Bouchard sînt incendierea unei biserici și infanticidul. Incitarea la „obiceiuri păgînești”, „rituri demoniace” sau „nerozii muier_ești”, care au stîrnit interesul istoricilor moderni porniți în căutarea unei culturi populare, este pedepsită mult mai blînd. Pentru a încasa șapte ani, e nevoie de cel puțin un sperjur, de falsificarea unei ordalii sau, dacă vinovatul este o femeie, să fi băut sămînța soțului pentru a-i reaprinde dorințele...

Ne aflăm încă în sistemul penitențial caracteristic Evului Mediu timpuriu, implantat în Occident începînd cu secolul al VI-lea sub influență irlandeză și al cărui traseu istoric coincide cu al ordaliilor. Acest sistem constă mai cu seamă într-o serie de comutări. Pentru a răscumpăra o greșeală gravă, individul nu este coborît la rang de penitent pînă la sfîrșitul vieții, cum se întîmpla în Antichitatea tîrzie, cînd o mare parte a societății rămînea sau se întorcea în anticamera creștinismului. Acum, oamenii se angajează în mortificări dure, însă temporare (posturi, diverse renunțări) și de natură să reducă perioada de excludere. Astfel, în culegerea lui Bouchard, cel care ucide pentru a jefui riscă, în cei șapte ani de pedeapsă, un post sever de patruzeci de zile, prelungit, în primul an, de abstenențe importante. La capătul unui an de zile, el este admis în biserică, precum și la ceremonia sărutului de pace creștină; în cei șase ani care urmează, „păresimile” (perioadele de patruzeci de zile) de post coincid cu cele trei mari momente ce vor fi preluate de pacea lui Dumnezeu, iar în acest interval abstenențele sînt mai puțin stricte decît la început. La capătul a șapte ani, ucigașul se poate împărțasi din nou. O asemenea practică are la bază ideea simplă și, psihologic vorbind, destul de corectă că ispășirea șterge *treptat* greșeala². Putem spune că lucrurile se răscumpără în sensul literal

Note:

1. *Ibidem*, pp. 83 și 84.

2. Cercurile de fier ale paricidului cad unul cîte unul pe parcursul ispășirii.

al cuvîntului: în caz că ești împiedicat să ispășești la început în primul an, mai târziu în toate cazurile, poți înlocui zilele de post cu plata de galbeni frumoși și buni¹.

Toate aceste înlesniri, conchide Bouchard în paragraful despre omuciderea avînd ca mobil jaful, „ți le acordăm din bunătațe, iar nu după prevederile canonice”², căci, într-un caz atît de grav, regula cere să pleci din lume și să te călugărești. Recunoaștem aici principiul ce prevalează în curțile judecătorești „feudale” atunci cînd monahii sau orice altă parte implicată consimt, după o anumită chibzuință, să-i ușureze mult adversarului amenzile sau despăgubirile prescrise de judecată.

Atmosfera anului o mie este îmbibată de laxism. Totuși, unul dintre avantajele sistemului medieval în comparație cu cel antic este că permite o apreciere a gravității greșelilor și o discernere a circumstanțelor - discernere ce apare atît de frecvent și în decretale sau legămintele păcii lui Dumnezeu. Faptul marchează în mod durabil creștinătatea latină, deși, începînd cu secolul al XH-lea, procesul peni-tențial este revoluționat de valoarea mărturisirii de la bun început, însoțită de căință: ea antrenează iertarea chiar înainte de îndeplinirea penitenței, în general ușoară³.

Penitențele de „șapte ani” fără expatriere, așa cum sînt ele prescrise pentru greșelile de importanță secundară în decretul *Mult iubiți frați...*⁴, se încadrează perfect în acest sistem. Cauze de regulă civile sînt anexate direct domeniului penitenței, și încă destul de sus pe scara gravității - căci să pui, din cauza sfințeniei zilei, un simplu furt de veșminte la același nivel cu omorul pentru jaf ni se pare aproape monstruos! Facem prinsoare însă că „bunătața” episco-pilor față de enoriașii lor a mai redus din pedeapsă. Și totuși, ceea ce a reținut Raoul Glaber din răgazul lui Dumnezeu a fost în mod deosebit sentința de exil⁵. Ea face impresie, iar decretale o pun în fruntea listei, rezervînd-o infracțiunilor grave. Ce este însă acest exil ?

Note:

1. C. Vogel, *Le Pecheur...*, p. 782; după cei șapte ani, mai rămîne un post vinerea pentru tot restul vieții, cu posibilitatea răscumpărării.
2. *Ibidem*.
3. Despre toate acestea, vezi C. Vogel, *Le Pecheur...*
4. Vezi *supra*, pp. 631-632 (articolul 2).
5. Vezi *supra*, p. 34.

Să fie pedeapsa tipică pe care o dau anumiți principii (de pildă, ducele normand) ? Chiar și precedentele din dreptul roman, noțiunea de „măsură obștească” pomenită de Raoul Glaber, însăși apropierea de pedeapsa capitală ne-ar putea orienta spre această pistă dacă întreg dispozitivul nu ne-ar arăta că este vorba mai curînd despre exilul penitențial. În cazul lui avem de-a face cu una dintre dezvoltările sistemului irlandez. Pribegia dincolo de hotarele patriei a fost practică, ca ispășire supremă, de către clericii și monahii ce nu mai puteau beneficia de nici un proces penitențial¹ - pe scurt, irecuperabilii - și prescrisă pentru păcatele strigătoare la cer ale laicilor: pariciduri, incesturi de maximă gravitate, crime împotriva Bisericii. O întreagă viață de mizerie pe care omul trebuia să și-o tîrîie în întinericul din afară... însă pînă și această „peregrinare” s-a umanizat, spiritul de evaluare și comutare avînd influență și asupra ei.

Încă din secolul al IX-lea, pribegirea încetează să mai ducă la disperare, fixîndu-i-se un țel și un termen: ea devine pelerinaj spre locurile sfinte unde păcătoșii pot afla dezlegare, precum Roma, oraș al mării iertări despre care s-a vorbit la conciliul de la Limoges (1031)². Pe de altă parte, paricidul trebuie în continuare ferecat cu cercuri de fier făurite din armele crimei; el rătăcește deci în dureri din biserică în biserică pentru ca aceste opreliști să cadă rînd pe rînd : suplicii se îmblînzește pe măsura ispășirii³. Există într-adevăr ceva ce ține de fraticid, chiar de deicid în orice crimă, așa cum o definește mai mult decît celebrul articol întîi al conciliului de la Narbonne (1054)⁴ pentru a o anexa răgazului lui Dumnezeu. Se pare însă că nici unul dintre cei care au nesocotit acest răgaz nu a trebuit să îndure vreodată o asemenea punere în fiare. Ba chiar zadarnic am căuta în cronici și carte vreo menționare de exil sau pelerinaj penitențial împlinit la sfîrșitul secolului al XI-lea pentru o „pură” încălcare a răgazului lui Dumnezeu, în afara oricărui alt motiv. De bună seamă însă, astfel de încălcări furnizează ceva trupe celei dintîi cruciade (1095)⁵.

Note:

1. C. Vogel, „Le pelerinage penitentiel...”, p. 126.
2. Vezi *supra*, p. 444.
3. H. Platelle, „La violence et ses remedes...”, pp. 144-168.
4. Vezi *supra*, p. 585.
5. Să amintim că, încă de la culegerea lui Bouchard de Worms, penitenții scoși din rîndurile cavalerilor pot totuși să lupte împotriva paginilor (C. Vogel, „Le pelerinage penitentiel...”).

Comutînd pedeapsa de exil, canonicii din Beziers, citați mai sus¹, au fost credincioși spiritului procesului penitențial în general, în care mila îmblînzește canoanele, și decretelor înseși. Iată ce precizează unul dintre articolele de la Elne, din 1065 :

Dacă cineva ucide un om în timpul acestui răgaz și fără nici o îndreptățire (*casus*), va fi surghiunit cîte zile o mai avea prin consimțământul de obște al tuturor creștinilor. Dacă are vreo îndreptățire, tot va părăsi țara, atîta cît vor socoti de cuviință episcopul ori canonicii².

Scuze se găsesc întotdeauna, și adeseori unele sînt chiar adevărate. Nu încapе îndoială că, la nord de Loara, penitența este tratată la fel. Exilul sub formă de pelerinaj penitențial pare făcut, dacă mi-e îngăduit s-o spun, anume pentru a destinde atmosfera după o tulburare socială. Sub aripa autorității sacre ce i-a dictat penitența, exilatul se sustrage represaliilor. Pe timpul cît lipsește, apropiații și cei care îl sprijină lucrează pentru el. Se poate întoarce încărcat de daruri, precum Guillaume Pantoul - al cărui caz, totuși, ilustrează totodată dificultățile întoarcerii, în măsura în care bănuiala mea că ceva se ascunde în spatele călătoriei sale în Pouille se dovedește întemeiată³. Poate că, asemenea ordaliei, exilul are și el vocația de a constitui o procedură de pace. Iar prin aceasta, neîndoielnic, răgazul lui Dumnezeu se integrează bine în societatea vremii.

Acest sistem penitențial îi oferă clerului numeroase prilejuri de a-și sublinia autoritatea. Penitenții ajung de bunăvoie la discreția, la „mila” (îndurarea) lui, la fel cum ar face în cazul uaii senior⁴. Astfel puși în valoare, episcopii și clericii trebuie să fie „ageri și înțelepți”, să țină cîrma drept printre stînci ascunse, evitînd deopotrivă asprimea exagerată ce-l împinge pe păcătos la deznădejde și laxismul ce încurajează păcatul, exigența compasiunii și ispita puterii.

Note:

1. Vezi *supra*, p. 600.
2. Mansi 19, col. 1042.
3. Vezi *supra*, p. 647.
4. Automat, îndurarea este aproape obligatorie.

Epilog

începînd cu Pierre Semichon, istoricii moderni găsesc că, pe la 1100, instituțiile de pace sînt deosebit de slăbite și de răzlețe. Mi se pare totuși că o asemenea impresie, un astfel de diagnostic nu decurg decît dintr-o eroare de apreciere în ceea privește etapa inițială -acest „an o mie” ce se întinde între 987 și 1060. Au crezut prea repede într-o adevărată ardoare religioasă și antiseniorială, într-o incandescență, de unde, prin contrast, răcirea ulterioară... în realitate, pacea lui Dumnezeu nu era o mare mișcare populară, o idee care să schimbe lumea, ci doar una dintre păcile în competiție pentru a ajuta la menținerea ei prin acțiuni liturgice și concepții conformiste. Altoită pe un sistem penitențial cum era cel al lumii postcarolingiene, nu ataca frontal moravurile feudale.

Ca motto la istoria primei cruciade, lansată în 1095, cronicarul Foucher de Chartres zugrăvește un tablou întunecat al Franței. Principii se războiesc între ei, credința creștină este disprețuită; peste tot numai jafuri, luări în captivitate și maltratări, pîngăriri ale locurilor sfinte, incendieri de sate și mănăstiri¹... Aproape că ne-am crede în criza feudalizatoare a anului o mie, toată numai violență „dezlănțuită”, așa cum o doresc prea mulți istorici recenți. Dacă Foucher de Chartres are dreptate, atunci pacea lui Dumnezeu nu e decît un eșec sau o amăgire. El nu-și lansează însă invectiva decît pentru a pleda în favoarea cruciadei și a reînnoirii legislațiilor de pe vremea lui Raoul Glaber. Și nu dovedește o criză socială în mai mare măsură decît polemiștii anului o mie, ci, ca și ei, atestă o energie politică a Bisericii. în jurul anului 1095 se situează, fără îndoială, punctul culminant al instituțiilor pe care le numim „pacea lui Dumnezeu”.

Note:

1- *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentala*, III, Paris, 1861, pp. 319-321.

Succesul răgazului lui Dumnezeu și limitele acestuia

Termenul „Septuagesima”¹, care individualizează un grup specific răgazului și păcii lui Dumnezeu din provincia orașului Reims, poate fi întâlnit în două concilii ținute la Soissons: primul între 1083 și 1096, sub arhiepiscopul Renaud de Reims, al doilea - puțin mai târziu. Răgazul este asortat cu toate protecțiile clasice, caracteristice pentru pacea anului o mie (biserici cu bunurile lor, săraci, clerici și călători). Textul de la Soissons (1083-1096) arată limpede că „seniorii orașelor și castelelor” trebuie să adere la pace printr-un jurământ; în caz de refuz sau de infracțiune, episcopul poate ridica împotriva lor armata diocezană. Plecând din această regiune, răgazul lui Dumnezeu a ajuns pînă la Koln (1083), trecînd prin Lorena, adică prin Liege². Chiar dacă mai la est nu are nici un viitor, există aici un fel de revanșă postumă a lui Guerin de Beauvais în fața biografului sau biografiilor lui Gerard de Cambrai!

În Masivul Central, instituțiile de pace contribuie în mod eficient la ordinea politică și la senioria episcopilor. La Gevaudan, pe la mijlocul secolului al XI-lea, avem două liste de „judecători de pace”. Nu sînt tocmai niște proletari: în frunte este plasat viconte de Millau, iar în urma lui, reprezentanții familiilor cavalierești (cum îi identifică Jerome Belmon³). Episcopii din Mende țin concilii de pace cît se poate de înfocate în jurul anului 1100, și nu lipsesc episoadele frumoase, lîngă statuia sfîntului Privat⁴ și moaștele sfîntei Enimie⁵. Această provincie rămîne pînă în 1037 unul dintre locurile

1. în religia catolică, termenul denumește prima dintre cele trei duminici dinaintea Postului Mare, dar și perioada de șaptezeci de zile pînă la duminica Paștelui care începe în acel moment (n.t.).

2. A. Joris, „Observations...”.

3. Comunicare în cadrul seminarului meu ținut la EPHE, 1999; vezi C. Brunei, „Les juges de la paix...” și J. Belmon, „Les seigneurs de Peyre...”.

4. *Miracles de saint Privat*, mai cu seamă 5 (pp. 9-10), în care statuia azvîrle un tribut pe care nu-l dorește.

5. *Miracles de sainte Enemie*, cu pedepsirea blasfematorilor și a prădătorilor sau amnistierea paricidului încins cu fier: 8 (pp. 292-295)-O *intertextualitate* se observă între aceste două texte, ca și cu *Miracles de saint Foi* și cu *Miracles de saint Vivien*; vezi și G. Molime. *L'Organisation judiciaire...*

memorabile ale păcii și senioriei episcopale. Comuna diocezană mai supraviețuiește în secolul al XII-lea în dioceza Rodez, însoțită de un impozit:

impozitul comun pentru pace. Această „comună” se mai jură încă în fața arhiepiscopului de Bourges în 1261, limitându-se însă la cavaleri - poate pentru că pedestrașii își pierd încet-încet rolul militar și capacitatea de a lua parte la războiul privat. În tot acest sector, de-a lungul secolului al XII-lea, episcopii îi trec ștafeta regelui, în mod mai degrabă amiabil. „Poliția” acestuia, ca să vorbim precum Achille Luchaire, va fi oare mai bună decât a lor ?

Convocări de miliții vom întâlni frecvent la nord de Loara în perioada 1060-1130. Așa, de pildă, la Mans, pe vremea episcopului Hoel, potrivit relatărilor unui canonic reticent căruia înfrângerea „comunală” în fața orașului Sille-le-Guillaume (1070) nu pare să-i displacă¹. Episcopii din Burgundia mobilizează și ei miliții². În special regele Ludovic al VI-lea este susținut în războaiele sale punitive din Île-de-France de către „comunele” sau „comuniunile” norodului din diocese, cu preoții în frunte: asediile de la Puiset (1111) și Crecy-sur-Serre (1115) reprezintă episoade pe care Suger de Saint-Denis sau Guibert de Nogent le-au făcut celebre. Regele nu se aventurează însă să atace și Normandia. Avem impresia că justificarea anumitor războaie devine deja mai importantă decât marile concilii cu împăcări în fața relicvelor sau cu afurisiri prin intermediul lor. Cu toate acestea, Burgundia mai organizează câteva la începutul secolului al XII-lea³. Scrisorile lui Yves, episcop de Chartres (între 1090 și 1116), alcătuiesc unul dintre cele mai frumoase dosare ale răgazului și păcii lui Dumnezeu. Înainte chiar de conciliul de la Clermont, care întărește răgazul și lansează totodată cruciada (1095), una dintre ele vorbește despre încălcarea „păcii” (a răgazului) ca despre un caz ce merită a fi pedepsit. Un sinod ținut în noiembrie 1097 la Chartres îi excomunică pe violatori. Yves îi reamintește contelui de Blois că, la fel ca toți oamenii săi, și el a jurat pacea. Totuși, miliția de pace (comuna diocezană) îi repugnă, iar episcopul refuză chiar să fie eliberat din captivitate prin folosirea forței. Cruciada nu-i inspiră nici ea vreo apologie ; tăcerea lui este chiar puțin grea. În schimb,

Note:

1- Vezi R. Latouche, „La commune du Mans...”

discours de l'Eglise...”. 2. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 132. ³- *Ibidem*, p. 132.

și B. Lemesle, „Le

îi place răgazul lui Dumnezeu, căruia, în 1101, îi face un rezumat ce s-ar putea aplica și dosarelor anului o mie - părinții strînși la Limoges (1031) nu spuneau nici ei altceva. Răgazul lui Dumnezeu nu este o lege generală, comună, ci îi revine fiecărei iioceze să stabilească „judecăți” (proceduri și sancțiuni) pentru încălcarea păcii. Acestea pot fi modificate, însă cu acordul enoriașilor și recurgîndu-se la pacte. în alte scrisori, Yves de Chartres discută despre anumite scuze invocate de către cei excomunicați. într-o scrisoare din 1114-1115 vedem că nu este vorba numai de pagube provocate bisericilor¹, ci și de atentate între laici, comise în timpul răgazului². Dincolo de hotarele Galiilor totuși, răgazul lui Dumnezeu nu este instaurat decît punctual: un început la Koln, altul în Spania aflată sub domnia casei de Barcelona, un al treilea în sudul Italiei prin cucerirea de către normanzii veniți din Franța, și cam atît. După cît se pare, răgazul nu-și găsește locul nici în Anglia.

Unii dintre papii reformei gregoriene l-au favorizat, însă mai mult Nicolae al II-lea decît Alexandru al II-lea și Grigore al VII-lea. Urban al II-lea și Calixt al II-lea, originari din Galii, sînt promotorii lui cei mai zeloși. La Clermont (1095), Urban al II-lea cere să fie întărit prin jurămînt, propovăduind totodată cea dintîi cruciadă. La Reims (1119), Calixt al II-lea îl decretează în mod amănunțit, cu toate măsurile de care este nevoie pentru a-l pune în practică. Textul merge pe linia lui *Mult iubiți frați...*³, înmănușind toate marile articole de pace în favoarea călugărilor și a bunurilor lor, a femeilor și a celor care le însoțesc, a neguțătorilor, pelerinilor și chiar vînă-torilor⁴. Dacă în castele își află adăpost vreun „prădător”, capelanii lor trebuie să se ferească de a mai sluji liturghia. Iar miercurea, la asfințitul soarelui, în parohii trebuie să bată clopotele ce anunță

Note:

1. Scrisoarea 194; cf. *ibidem*, p. 202.

2. Concluzia lui Hartmut Hoffmann: este cea mai bună dovadă că legislația a fost pusă în aplicare, deși limitele ei sînt evidente, iar grupul și instituția judecătorilor de pace sînt greu de deosebit. Dar chiar trebuie să căutăm această instituție? Pe la 1100, ea ar fi puțin anacronică. Personal, văd „judecățile” privitoare la pace ca pe niște adunări judecătorești ca toate celelalte, ținute în prezența episcopului sau a unuia dintre clericii săi, însă în aceleași condiții ca și restul justiției: ca să spunem așa, se pledează pentru pacea-răgazul lui Dumnezeu în fața societății.

3. Care oferă însă termenul de Quinquagesima.

4. Mansi 21, col. 236.

răgazul lui Dumnezeu - clopote care, în Normandia, sînt atestate de un singur text¹.

În 1123, un mare conciliu roman (Lateran I) reia răgazul lui Dumnezeu, dar în termeni destul de generali, la fel cum vor face mai tîrziu bulele unor cruciade. În realitate, el nu a fost niciodată generalizat în Occident: Hartmut Hoffmann îi subliniază apăsate limitele. Și, începînd cu 1130, impresia generală este aceea a unei instituții vlăguite, a unei legi devalorizate încetul cu încetul. *Decretul* lui Grațian de Bologna începe atunci elaborarea dreptului clasic al Bisericii, care va tinde să se încheie un secol mai tîrziu (*Decretalele* lui Grigore al IX-lea). Grațian menționează răgazul lui Dumnezeu, însă nu se poate spune că ar avea o pasiune mistuitoare pentru el; nu se gîndește să-l introducă în capitolul pe care îl consacră războiului (cauza 23), ci se mulțumește să vorbească ici și colo despre el în legătură cu excomunicarea. După Grațian, pînă la Grigore al IX-lea, papii îl reiau în van, căci, nefiind însoțit de nici o măsură, răgazul rămîne fără mare însemnătate practică. În cel mai bun caz, canoniștii sînt evazivi sau restrictivi. Unul dintre ei (Rufin) scrie că episcopii trebuie să se ajute reciproc în menținerea păcii, dar nimic mai mult². Altul (Sicard din Cremona) nu vorbește decît despre un răgaz de duminică; el îl omite pe papa Nicolae al II-lea și se mulțumește să citeze faimoasa scrisoare trimisă bulgarilor de Nicolae I³ - și atunci o face pentru a spune că răgazul trebuie sacrificat „la nevoie”. În jurul anului 1200, în dreptul Bisericii se realizează o selecție și o uniformizare în dauna particularităților regionale - același lucru se întîmplă și în arta catedralelor, prin trecerea la stilul „gotic”. Răgazul lui Dumnezeu, această veche lege a creștinătății din cuprinsul Galiilor, trece pe planul doi. Scolasticii îl păstrează în rîndul legilor „convenționale”, mult mai prejos decît legile creștine fondatoare și fundamentale, și îl consideră la fel de „vulgar” ca și ordalia. Pe scurt, este „romanic”, demodat. Mai supraviețuiește pentru o vreme doar în debaterile academice. În interiorul lui se fac distincții strălucite, asupra lui se emit ipoteze de școală. Canoniștii disting între „răgazul perpetuu” (pacea bisericilor, a pelerinilor și a oamenilor neînarmați) și „răgazul pe perioade”

Note:

1. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 180.

2. *Ibidem*, p. 231.

3. Vezi *supra*, p. 579.

(zile și perioade sfinte). Pe la 1200, răgazul lui Dumnezeu nu mai are decât un farmec desuet, chiar dacă mai este valabil în câteva dintre vetrele în care s-a făurit, de exemplu Normandia (unde, din 1135, este doar un caz ducal) și Catalonia. Nicăieri însă nu supraviețuiește după 1230.

Ce s-a întâmplat cu el ? în multe cărți de istorie se afirmă pur și simplu că statul monarhic și princiar ce renaște în secolele al XII-lea și al XIII-lea a diminuat în mod radical violența socială. Progresele sale nu înseamnă oare tot atîția pași înapoi pentru războiul privat ? Și totuși, statul a secretat și el războaie naționale...

Pentru răgazul lui Dumnezeu, cheia declinului se află tocmai aici: el dispare în caz de război drept. Prin 1200, canonistul Huguccio o afirmă explicit, limitînd decretul papei Alexandru al III-lea (U79)¹: „Oare cel ce poartă un război drept trebuie să păzească răgazurile statornice de acest decret?”. Ei bine, nu! Iar canoniștii, de fapt, vorbesc înainte de toate despre ceea ce anulează răgazul lui Dumnezeu. Richard Englezul găsește astfel trei circumstanțe car-e, prin generalitatea lor, sînt trei lovituri dure pentru răgaz : „necesitatea”, cazul în care adversarul nu-l respectă el însuși sau cel în care problema nu suferă amîinare... Pentru un alt englez, Alain, răgazul privește persoanele private², dușmăniile dintre ele, însă nu și războiul public al principelui³. Iar cînd nu mai rămîn decât războaiele princiare considerate drepte, ce se întîmplă cu răgazul lui Dumnezeu ? Devine anacronic.

Mutațiile secolului al XII-lea

Războiul drept... nu e cumva o idee căreia i-au dat naștere tocmai conciliile de pe parcursul anului o mie (990-1060), limitînd în același timp alte violențe ? Oamenii nu așteaptă cruciada pentru a crea acest concept. Observațiile cărții de față cu privire la pacea episcopilor pun în discuție rolul istoric pe care i-l atribuie vechile paradigme: hotărînd să o numească *pace a lui Dumnezeu* fără să

Note:

1. H. Hoffmann, *Gottesfriede...*, p. 236.
2. De unde și noțiunea de „război privat”.
3. Să reamintim totuși că această excepție este *fondatoare* : jurămintele din 1019-1023 au întretinut distincția dintre războiul public și cele private ; ele au permis anumite rechiziționări pentru „ieșirea cu oastea” pe care, mai tîrziu, decretul *Mult iubiți frați...* le va separa de răgazul lui Dumnezeu.

relativizeze cum se cuvine expresia¹, acestea îi supraestimează rolul, o transformă în matricea câtorva dintre instituțiile secolului al XII-lea.

De la pacea lui Dumnezeu la cruciadă : intrigă clasică ! Am evocat această relație, nuanțînd-o fără a o face să dispară, în legătură cu mai mult decît celebrele decrete de la Narbonne (1054)². Cruciada este tot o jurisdicție ecleziascică, iar exilarea pentru încălcarea răgazului îi furnizează, fără îndoială, recruți.

De la pacea lui Dumnezeu la comunele urbane: temă dragă inimii lui Ernest Semichon, care voia să răspundă cu succes la atacurile lui Augustin Thierry și să-i dea Bisericii meritul de a fi deșteptat poporul francez! Desigur, putem vorbi despre o *comună diocesană* pentru a califica gruparea de indivizi ce pot fi judecați și mobilizați, creat de jurămintele de pace ale lui Dumnezeu.

Această instituție din secolul al XI-lea nu are totuși forța asociațiilor urbane de după revoluția comunală din 1070-1130, dragă lui Achille Luchaire³. În acest moment, o fractură politică nouă desparte și opune, într-o destul de largă măsură, burghezimea orașelor și cavaleria.

De la pacea lui Dumnezeu la pacea regelui: frumoasă expunere a lui Aryeh Graboïs despre politica lui Ludovic al VI-lea în slujba păcii episcopilor și slujindu-se de ea!⁴ În aceeași generație, alți principii ar merita să fie numiți „pașnici” pentru războaiele lor în numele păcii lui Dumnezeu: ducii de Normandia, de Burgundia... Și totuși, să fie vorba despre o bruscă *recuperare* absolut religioasă a instituției de pace ? Nu, căci aceasta însemna încă din anul o mie o colaborare a episcopilor cu prinții, a înaltului cler cu cavaleria. Noutatea demersului principilor „pacificatori” este mai puțin evidentă decît energia lor - în care se manifestă însemnătatea orașului și logicile noi ale unei lumi care, dintr-o dată, se schimbă într-un ritm mai alert. Georges Duby vorbea mai bucuros despre „marele progres” dintre 1070 și 1180 decît despre „revoluțiile anului o mie”. Beneficiind de o altă siguranță și de mijloace sporite, principii și regii secolului al XII-lea afirmă de aici înainte mai mult în cumpănă decît episcopii. Păcile teritoriale promulgate în acest moment în Germania nu sînt păci ale lui Dumnezeu. Este sigur că, acum, Biserica se retrace adeseori din treburile publice, moderîndu-și

Note:

1. Vezi totuși *supra*, p. 36.

2. Vezi *supra*, p. 586.

3. A. Luchaire, *Les Premiers Capétiens...*, pp. 355-357.

4. A. Graboïs, „De la paix de Dieu à la paix du roi...”.

pozițiile din vremurile carolingiene sau din anul o mie. Intriga legată de trecerea la pacea regelui sau a principelui nu are nimic comun cu o fabulă. Și totuși, nu trebuie să credem că, în secolul al XH-lea, spiritul public ar renaște din nimic, pentru că el nu a dispărut niciodată cu totul.

De la pacea lui Dumnezeu la cavalerie : discurs pe cât de clasic, pe atât de plin de ambiguități! Cavaleria „așa cum o înțelegem în general" este o reverie a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea ce utilizează materialele veacurilor al XH-lea și al XIII-lea. În aceste epoci, Franța și-a impus întregii Europe gusturile și paradigmele, făcându-se acceptată ca leagăn și teritoriu legendar al oricărei cavalerii. Cum tot ea este și țara păcii lui Dumnezeu, înlănțuirea celor două pare să se înțeleagă de la sine. Totuși, legătura dintre pace și turniruri, investiri de cavaleri la curte sau erotica trubadurilor nu sare în ochi. În această ultimă intrigă, ceea ce numim „cavalerie" constituie mai curând un mod civilizat de a face război, de a folosi armele pentru a asigura justiția. Vechea paradigmă crede într-o sălbăticie a secolului al X-lea, feudal și germanic¹, și pretinde că pacea lui Dumnezeu reprezintă prima etapă pe drumul spre o societate mai civilizată, mai cavalierească și *deci mai franceză...* în realitate, în orice epocă, începând chiar cu aceea a lui Carol cel Mare, se încearcă acreditarea ideii binefacerilor aduse de dominația nobililor și a armelor; schema celor trei ordine își aduce și ea propria contribuție, iar toată această ideologie impregnează conciliile de pace ale episcopilor: oare nu se bazează ei pe cavalerii buni pentru a face presiuni asupra celor răi? Dintotdeauna, comportamentul efectiv al nobililor a fost cavaleresc când și când, cavaleria servindu-le, de altminteri, drept mască. Civilizația curtenească a veacului al XH-lea este asemenea unei perdele de fum. Istoricul nu trebuie să se lase înșelat.

Astăzi, mitologiile anului o mie și-au trăit traiul. Vedem limpede că acest moment istoric nu a cunoscut nici societatea minimală (sfîșiată de o criză și de violențe fără precedent), nici creștinismul maximal (efervescent, într-o pace a lui Dumnezeu cu accente profetice).

Note:

1. O greșeală clasică, corectată de J. Flori, este aceea de a crede că ritualul de înarmare a cavalerului ar fi de origine germanică, din cauza unei false etimologii a cuvîntului (vezi *supra*, p. 640, nota 1).

Critica prejudecăților era deci indispensabilă, fără a trebui să se prefacă însă într-o spulberare a tuturor reperelor, stabilite mai cu seamă de către vechea școală. Nimic n-ar putea fi mai păgubitor decât să negăm în bloc feudalitatea sau senioria și, prin intermediul lor, violența socială ori să reducem pacea lui Dumnezeu la un non-eveniment pe motiv că ea se alimentează din izvoare carolingiene și dintr-o morală creștină destul de bine înrădăcinată.

La urma urmelor, se întâmplă destul de rar ca o fabulă modernă despre Evul Mediu să nu se bazeze pe nici un simbure de adevăr. Îl vom contrazice pe Michelet pînă la a îndepărta orice nenorocire, orice paragină din regatul lui Robert cel Pios? Sigur, aici, anul o mie abstract și apocaliptic nu provoacă spaimă și abia dacă stîrnește interesul, dar creștinismul epocii este, potrivit expresiei biblice, purtător de „mari și cumplite” mesaje. De la sfîntul Augustin încoace, episcopii nu șovăiesc să vadă mîna lui Dumnezeu sau, în tot cazul, încuviințarea Lui pînă și în suferințele omenești cel mai greu de acceptat - cele ale nevinovaților. Și, oricît de dur ar putea să ni se pară astăzi, faptul îi face pe clerici și călugări să conștientizeze necazurile lumii și să se încreadă în atotputernicia lui Dumnezeu; ei nu-I pot cunoaște toate planurile, însă totul le vorbește despre tăria Lui. Există o *societate creștină* în măsura în care ea este efectiv înglobată de Biserică și în măsura în care aceasta din urmă joacă același rol regulator, cu excepția cîtorva nuanțe, pe care îl au alte religii în alte societăți. Biserica vrea să fie respectată aidoma Templului din Vechiul Testament. Aici, am putea spune că reușește destul de bine:

jurisdicția ei se întinde asupra locurilor sfînte și a zilelor de celebrare liturgică. În același timp însă, episcopii păcii lui Dumnezeu sînt conformiști, puțin dornici de o reformă socială. Senioria ecleziastică, sub toate formele ei, constituie principala lor preocupare. Fără îndoială că acești episcopi nu au ipocrizia și cinismul pe care anticlericalismul secolului al XIX-lea l-a pus pe seama călugărilor, dar nici preocupările populiste și mijloacele de acțiune pe care și le închipuia catolicismul social. Nu pot fi încadrați în asemenea grile moderne. Iar creștinii din zilele noastre nu se pot recunoaște în ei prea ușor. Și totuși, se va spune, discursul ce denunță violența socială revine fără conținere pe buzele clericilor și călugărilor. De bună seamă, în secolul al V-lea, cel al lui Salvian din Marsilia era virulent. Mai tîrziu însă, acest discurs pare aproape întotdeauna decalat, transpus. Cererile de ușurare a obligațiilor țărănilor sînt greu de disociat de

apărarea drepturilor senioriale ale Bisericii asupra acelorași țărani, în această privință, scrisorile lui Grigore cel Mare sau ale lui Hincmar de Reims au prin ce să-l facă pe cititorul modern să nu se simtă tocmai în largul lui. El are impresia unui moralism și a unui populism selective, cu ocolișuri. Cu atât mai bine, desigur, dacă exigența de justiție, în ciuda tuturor piedicilor, se păstrează destul de vie. La rîndul lor, articolele păcii lui Dumnezeu rămîn pe aceeași linie adoptată de Biserică încă din Antichitatea tîme. O reală aspirație către pace și echitate nu oprește clerul să acorde prioritate propriilor poziții senioriale și sociale. Neîndoielnic, el se sprijină pe elemente populare a căror presiune militară și morală nu este deloc neglijabilă, dar se bizuie în egală măsură pe prietenii nobili, astfel încît niciodată nu discernem vreo explozie socială cu ocazia conciliilor sau a campaniilor împotriva celor recalitrânți. Acest cler este cel puțin la fel de prompt în acordarea iertării ca și în aruncarea anatemei. El nu-și emancipează șerbii. Și mai curînd îi absolvă pe cavaleri decît îi mustră. Iar violența, cu prelungirile ei pașnice, continuă să susțină ordinea seniorială.

Texte citate

Abbon de Fleury:

- „Canones”, în PL 139, col. 473-507. Apologia lui Abbon:
- „Apologeticus”, în PL 139, col. 461-466. Adalberon de Laon:
- C. Carozzi (ed.), Adalberon de Laon, *Poeme au roi Robert*, Les Belles-Lettres, Paris, 1979.

Boretius și Krause:

- A. Boretius și V. Krause (ed.), *Capitularia Regum Francorum*, 2 voi., Hanovra, 1883, 1897 (*MGH*, Legum Sectio II).

Cronica lui Ademar:

- P. Bourgain, R. Landes și G. Pon, „Ademari Cabanensis Chronicon”, în *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CXXIX*, Brepols, Turnhout, 1999.

Cronica de la Saint-Maixent:

- J. Verdon (ed.), *La Chronique de Saint-Maixent 751-1140*, Les Belles-Lettres, Paris, 1979.

Cluny:

- A. Bernard și A. Bruel, *Recueil de chartes de Cluny*, 6 voi., Paris, 1876, 1903.

Devie și Vaissete:

- C. Devie și J. Vaissete, *Histoire generale du Languedoc*, voi. V, Toulouse, 1875.

Dudon de Saint-Quentin:

- J. Lair (ed.), *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, Caen, 1865 (*Memoires de la Societe des antiquaires de Normandie*, 23).

Eudes de Saint-Maur:

- C. Bourel de La Ronciere (ed.), Eudes de Saint-Maur, *Vie de Bouchard le Venerable*, Paris, 1892.

Fulbert de Chartres:

- F. Behrends (ed.), *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford Medieval Texts, 1976.

Gerbert d'Aurillac:

- P. Riche și J.-P. Callu (ed. și trad.), Gerbert D'Aurillac, *Correspondance*, 2 voi., Les Belles-Lettres, Paris, 1993.

Gloria martirilor:

- H.-L. Bordier (ed.), *Le Livre des miracles et aictres opusculs de Georges Florent Gregoire, evequede Tours*, voi. I, Societe de l'Histoire de France, Paris.

Guillaume de Poitiers:

- R. Foreville (ed.), Guillaume de Poitiers, *Histoire de Guillaume le Conquerant*, Les Belles-Lettres, Paris, 1952.

Helgaud:

- R.-H. Bautier (ed.), *Helgaud de Fleury, Vie de Robert le Pieux*, Editions du CNRS, Paris, 1965.

Istoria ducilor:

- E.M.C. VanHouts (ed.), *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumieges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, voi. II, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Istoria episcopilor de Cambrai:

- L.C. Bethmann (ed.), *Gesta Episcoporum Cameracensium*, Hanovra, 1846 (MGH, Scriptores in-folio VII, pp. 393-489).

Letaud de Micy:

- J. Mabillon (ed.), „Delatio corporis sancti Juniani in synodum Karrofensem circiter annum 988”, în *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti IV*, p. 434.

Cartea căii:

- P. Dinter (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, Schmitt, Siegburg, 1980 (K. Hallinger [coord.], *Corpus Consuetudinum monasticarum*, 10).

Mansi:

- G. Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1759-1798, (reed. Paris, 1899-1927), 60 voi.

Manteyer:

- G. de Manteyer, *La Paix en Viennois (Anse, [17juin ?] 1025) et les additions à la Bible de Vienne (ms. Bern, A 9)*, Grenoble, 1904.

Marsilia:

- B. Guerard (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, voi. I, Paris, 1857 (Collection des Cartulaires de France, VIII).

Minunile sfântului Adalhard:

- MGH, Scriptores in-folio XV, p. 861. Minunile sfântului Barnard:
- *Acta Sanctorum* (ed. a 3-a), Ianuarii III, pp. 157-161. Minunile sfântului Benedict:
- E. de Certain (ed.), *Les Miracles de saint Benoît*, Renouard, Paris, 1858 (Société de l'Histoire de France).

Minunile sfântului Berchier:

- *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti saeculi II*, p. 859. Minunile sfântului

Ouen:

- *Acta Sanctorum* (ed. a 3-a), Augusti IV, pp. 834-835. Minunile sfântului Privat:
- C. Brunei (ed.), *Les Miracles de saint Privat suivis des opuscles d'Aldebert III, eveque de Mende*, Paris, 1912.

Minunile sfântului Ursmer:

- *Acta Sanctorum* (ed. a 3-a), Aprilis II, pp. 555-575. Minunile sfântului Vivien:
- „Translatio sancti Viviani Apiscopi in coenobium Figiacense et ejusdem ibidem miracula”, în *Analecta Bollandiana*, 8, 1889, pp. 256-277.

Minunile sfântului Vorles:

- „De sancto Verolo presbytero Castellione ad Sequanam et Marcennaci”, în *Acta*

Sanctorum (ed. a 3-a), Junii 4, pp. 310-315.

Minunile sfintei Ecaterina:

- *Analecta Bollandiana*, 22, 1903, pp. 423-438. Minunile sfintei Enimie:
- C. Brunei (ed.), „Vie, Inventions et Miracles de sainte Enimie”, în *Analecta Bollandiana*, 57, 1939.

Minunile sfintei Foi:

- L. Robertini (ed.), *Liber Miraculorum sancte Fidis*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1994 (există o traducere în franceză aparținând lui A. Bouillet și I. Servieres, *Sainte Foi, vierge et martyre*, Rodez, 1900).

Nouaille:

- P. de Monsabert (ed.), *Chartes de l'abbaye de Nouaille de 678 à 1200*, Poitiers, 1936 (Archives historiques du Poitou, 49),

Orderic Vital:

- M. Chibnall (ed.), *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, 6 voi., Oxford, 1969-1980.

Paul de Chartres:

- B. Guerard (ed.), *Cartulaire de Saint-Pere de Chartres*, voi. I, Paris, 1840.

Raoul Glaber:

- M. Arnoux (ed.), Raoul Glaber, *Histoires*, Brepols, Turnhout, 1996. Istorisirea înțelegerilor:
- G. Beech, Y. Chauvin și G. Pon, *Le Conventum (vers 1030)*, Droz, Geneva, 1995 (vezi și în J. Martindale, *Status, Authority and Regional Power*, Variorum, Aldershot, 1997, capitolul VIIb).

Richer:

- R. Latouche (ed.), Richer, *Histoire de France (888-995)*, 2 voi., Les Belles-Lettres, Paris, 1930 (ed. a 2-a, 1967).

Saint-Maixent:

- A. Richard (ed.), *Chartes de l'abbaye de Saint-Maixent*, voi. I, Poitiers, 1886 (Archives du Poitou, 16).

Predicile lui Ademar:

- L. Delisle, „Notice sur les manuscrits originaux d'Ademar de Chabannes”, în *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque nationale*, 35, 1896, pp. 241-358 (trei dintre predici sînt cuprinse în PL 141, col. 115-124).

Vendome:

- C. Metais (ed.), *Cartulaire de l'abbaye cardinale de la Trinite de Vendome*, voi. I, Paris, 1893.

Viața lui Gauzlin:

- R.-H. Bautier și G. Labory (ed.), Andre de Fleury, *Vie de Gauzlin*, Editions du CNRS, Paris, 1969.

Bibliografie selectivă

ALEXANDRE R, *Le Climat en Europe au Moyen Âge*, EHESS, Paris, 1987. ALTHOFF G., *Spielregeln der Politik im Mittelalter - Kommunikation in Frieden und Fehde*, Primus Verlag, Darmstadt, 1997. ARIES R, DUBY G.(coord.), *Histoire de la vie privée*, voi. II, Seuil, Paris, 1985 (vezi și ed. a 2-a, Points-Seuil, Paris, 1999 sau 2000). ARNOUX M., „Classe agricole, pouvoir seigneurial et autorité ducal. L'évolution de la Normandie ducal d'après le témoignage des chroniqueurs (X^e-XII^e siècle)", în *Le Moyen Âge*, 98, 1992, pp. 35-60. ATSMAN H., VEZIN J., „Autour des actes privés du chartier de Cluny (X^e-XI^e siècle)", în *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 155, 1997, pp. 45-60. AUBENAS R., „Les châteaux forts des X^e et XI^e siècles. Contribution à l'étude des origines de la féodalité", în *Revue historique de droit français et étranger*, série A 4-a, 17, 1938, pp. 548-586. AUBRUN M., *L'Ancien Diocèse de Limoges des origines au milieu du XI^e siècle*, Clermont-Ferrand, 1981. AUBRUN M., *La Paroisse en France des origines au XV^e siècle*, Paris, 1986. AURELL M., *Les Noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995. AUZÉPY M.-R., „L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII-IX^e siècle)", în *Miracles, prodiges et merveilles...*, pp. 31-46. BACHRACH B., „Towards a Reappraisal of William the Great, Duke of Aquitaine (995-1030)", în *Journal of Medieval History*, 4, 1970, pp. 12-21. BACHRACH B., „Enforcement of the Forma Fidelitatis : The Techniques used by Fulk Nerra, Count of the Angevins (987-1041)", în *Speculum*, 59, 1984, pp. 796-819. BANGE F., „*Uager* et la villa: structures du paysage et du peuplement dans la région mâconnaise à la fin du haut Moyen Âge (IX^e-X^e siècle)", *Annales ESC*, 1984, pp. 529-569. BARBERO A., *Uaristocrazia nella società francese del medioevo. Analisi delle fonti letterarie (secoli X-XIII)*, Cappelli, Bologna, 1987. BARRAL I ALTET X. (ed.), *Le Paysage monumental de la France autour de Van mii*, Picard, Paris, 1987. BARRAL I ALTET X. (coord.), *La Catalogne et la France meridionale autour de Van mii*, Barcelona, 1991. BARTHELEMY D., *Les Deux Âges de la seigneurie banale, Coucy (XI-XIII^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1984. BARTHELEMY D., „Presence de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX^e-XIII^e siècle)", în *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Roma, 1986

(Publications de l'Ecole française de Rome, 88), pp. 191-214. BARTHELEMY D., „Diversité des ordalies médiévales”, în *Revue historique*, 280, 1988, pp. 3-25. BARTHELEMY D., *L'Ordre seigneurial, XI^e-XII^e siècle*, Seuil, Paris, 1990

(*Nouvelle Histoire de la France médiévale*, 3). BARTHELEMY D., *La Société dans le comté de Vendôme, de Van mii au XIV^e siècle*, Fayard, Paris, 1993. BARTHELEMY D., „Du nouveau sur le *Conventum Hugonis* ?”, în *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 153, 1995, pp. 483-495. BARTHELEMY D., „Note sur le titre seigneurial, en France, au XI^e siècle”, în *Archivum latinitatis mediæ Aevi (Bulletin Du Cange)*, 54, 1996, pp. 131-158. BARTHELEMY D., *La Mutation de Van mii a-t-elle eu lieu ?*, Fayard, Paris, 1997. BARTHELEMY D., „La théorie féodale à l'épreuve de l'anthropologie. Note critique”, în *Annales HSS*, 1997, pp. 321-341 (despre S. Reynolds, *Fiefs and Vassals*). BARTHELEMY D., „Antichrist et blasphémateur”, în curs de apariție în *Medievales*. BARTHELEMY D., „Parenté”, în P. Aries și G. Duby, *Histoire de la vie privée...*, II (de acum poate fi consultată și ediția revăzută, ce urmează să apară în 1999). BARTHELEMY D., „Autour d'un récit de pactes (*Conventum Hugonis*): la seigneurie châtelaine et le «féodalisme» en France au XI^e siècle”, în curs de apariție în // *Feudalesimo... (Settimane... XLVII)*, Spoleto. BARTHELEMY D., „Modern Mythologies of Medieval Chivalry”, în curs de apariție în P. Linehan și J. Nelson (coord.), *The Medieval World*. BARTHELEMY D., WHITE S.D., „Debate. The Feudal Revolution”, în *Past and Present*, 152, August 1996, pp. 196-223. BARTLET R., *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, 1986. BARTON R., „Zealous Anger and the Renegotiation of Aristocratic Relationship in Eleventh-and Twelfth-Century France”, în B. Rosenwein (ed.), *Anger's Past...*, pp. 153-170. BATES D., *Normandy before 1066*, Londra, 1982. BAUTIER R.-H., „L'historiographie en France aux X^e et XI^e siècles (France du Nord et de l'Est)”, în *Settimane... 17.2.1969*, Spoleto, 1970, pp. 739-800.

BAUTIER R.-H., „L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel du début du XI^e siècle. Documents et hypothèses” (1975), reluat în *Recherches sur l'histoire de la France médiévale. Des Mérovingiens aux premiers Capétiens*, Variorum, Aldershot, 1991, capitolul VIII. BAUTIER R.-H., „Les origines du comté de la Marche” (1979), reluat în *Recherches...*, capitolul VII. BEECH G.T., *A Rural Society in Medieval France - The Gâtine of Poitou*

in the Eleventh and Twelfth Centuries, Baltimore, 1964. BEECH G.T., „The Lord/Dependant (Vassal) Relationship: A Case Study from Aquitaine c. 1030", in *Journal of Medieval History*, 24, 1998, pp. 1-30. BELMON J., „Une seigneurie châtelaine en Gevaudan aux XI^e-XII^e siècles: la terre et le lignage des sires de Peyre", in *117^e Congrès des Sociétés savantes, Clermont-Ferrand, 1992, histoire médiévale*, pp. 69-97. BESSMERTNY Y., „Une «révolution féodale» des X^e-XI^e siècles?", in *Sciences sociales* 2, 1985, pp. 134-153 (Académie de sciences de l'URSS). BIGET J.-L., „L'épiscopat du Rouergue et de l'Albigeois (X^e-XI^e siècle)", in X. Barral, *La Catalogne...*, pp. 181-199. BIGET J.-L., „La sauve de Vieux-en-Albigeois: reconsiderations", in *Cadres de vie et société...*, pp. 19-27. BISSON T.N., „The Organized Peace in Southern France and Catalonia (c. 1140 - c. 1233)", in *Speculum*, 53, 1978, pp. 460-478. BISSON T.N., „The Feudal Revolution", in *Past and Present*, 142, February 1994, pp. 6-42.

BLOCH M., *Mélanges historiques*, 2 vol., SEVPEN, Paris, 1963. BLOCH M., *La Société féodale* (1939-1940), éd. a 3-a, Albin Michel, Paris, 1970. BLUMENKRANZ B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris, 1960. BLUMENKRANZ B., *Les Auteurs chrétiens latins, du Moyen Âge sur les Juifs et le judaïsme*, Paris-Haga, 1963. BOIS G., *La Mutation de Van mii*, Fayard, Paris, 1990. BONGERT Y., *Recherches sur les cours laïques du X^e au XII^e siècle*, Paris, 1948. BONNASSIE P., *La Catalogne du milieu du X^e siècle à la fin du XI^e siècle. Croissance et mutation d'une société*, 2 vol., Toulouse, 1975 și 1976 (Publications de l'université de Toulouse-Le Mirail). BONNASSIE P., „La monnaie et les échanges en Auvergne et Rouergue aux X^e et XI^e siècles d'après les sources hagiographiques", in *Annales du Midi*, 90, 1978, pp. 275-288. BONNASSIE P., „Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Âge" in *Annales ESC*, 1989, pp. 1035-1056.

BONNASSIE R., „Les paysans du royaume franc au temps d'Hugues Capet et de Robert le Pieux (987-1031)", in M. Parisse și X. Barral i Altet (ed.), *Le Roi de France et son royaume...*, pp. 117-129. BONNASSIE R., „Les sagreres catalanes: la concentration de l'habitat dans le «cercle de paix» des églises (XI^e siècle)", in M. Fixot și E. Zadora-Rio (ed.), *L'Environnement des églises...*, pp. 67-79. BONNAUD-DELAMARE R., „Les institutions de paix dans la province ecclésiastique de Reims au XI^e siècle", in *Bulletin philologique et*

historique... 1955-1956, Paris, 1957, pp. 143-200. BONNAUD-DELAMARE R., „Les institutions de paix en Aquitaine au XF siecle", în *Recueils de la Societe Jean Bodin*, 14, pp. 415-487. BOSWELL J., *Christianisme, tolerance et homosexualite*, Gallimard, Paris 1985. BOUARD M. de, „Sur les origines de la treve de Dieu en Normandie", în *Annales de Normandie*, 9, 1959, pp. 169-189. BOUARD M. de, *Manuel d'archeologie medievale*, Paris, - 1975. BOUARD M. de, *Guillaume le Conquerant*, Fayard, Paris, 1984. BOUCHARD CB., „Consanguinity and Noble Marriages in the Tenth and Eleventh Centuries", în *Speculum*, 56, 1981, pp. 268-297. BOUREAU A., *LeDroit de cuissage et la fabrication d'unmythe (XII^e-XIII^e siecle)*, Paris, 1995. BOURIN-DERRUAU M., *Villages et communautes villageoises en Languedoc: Vexemple duBiterrois (X^e-XIV^e siecle)*, 2 voi., Paris, 1987. BOURIN M., *L'An mii, rythmes et acteurs d'une croissance*, Paris, 1991 (*Medievales*, 21). BOURIN M., CHEVALIER B., „L'enquete: buts et methodes", în *Genese medievale de l'anthroponymie moderne...*, pp. 7-12. BOURNAZEL E., POLY J.-P. (ed.), *Les Feodalites*, PUF, Paris, 1998. BOYER R., *Le Christ des Barbares. Le monde nordique (XI^e-XIII^e siecle)*, Paris, 1987. BOZOKY E., „Le miracle de châtiment au haut Moyen Âge et à l'epoque feodale", în P. Cazier și J.-M. Delmaire (coord.), *Violence et religion*, Editions du Conseil scientifique de l'universite Charles-de-Gaulle-Lille III, Lille, 1998, pp. 151-168. BROWE R., „Die Abendmahlsprobe im Mittelalter", în *Historisches Jahrbuch*, 48, 1928, pp. 193-207. BROWN R., *La Vie de saint Augustin*, Seuil, Paris, 1971. BROWN R., „La societe et le surnaturel. Une transformation medievale" (1975), reluat în *La Societe et le sacre...*, pp. 245-272. BROWN R., „Reliques et statut social au temps de Gregoire de Tours" (1976), reluat în *La Societe et le sacre...*, pp. 171-198. BROWN R., *Le Culte des saints. Son essor et safonction dans la chretiente latine*, Cerf, Paris, 1984. BROWN R., *La Societe et le sacre dans l'Antiquite tardive*, Paris, 1985. BROWN R., *L'Eessor du christianisme occidental*, Seuil, Paris, 1997. BRUHL C., *Naissance de deux peuples. Francais et Allemands (LX^e-XI^e siecle)*, Fayard, Paris, 1994. BRUNEL C., „Les juges de la paix en Gevaudan, au milieu du XF siecle", în *Bibliotheque de l'Ecole des chartes*, 109, 1951, pp. 32-41. BRUNHOLZL F., *Histoire de la litterature latine du Moyen Âge*, voi. II, Brepols, Louvain-la-Neuve, 1991. BRUNTERC'H J.-P., *Le Moyen Âge (V^e-XI^e siecle)*, Fayard, Paris, 1994 (J. Favier [coord.], *Archives de la France*, voi. I). BRUNTERC'H J.-R., „Un monde lie

aux archives: les juristes et les praticiens aux IX^e et X^e siècles", in *Plaisir d'archives. Recueil de travaux offerts à Danielle Neirinck*, Mayenne, 1997, pp. 409-427. BUHRER-THIERRY G., *Eveques etpouvoir dans le royaume de Germanie (876-973)*, Paris, 1997. BULST N. (ed.), *Vita domini Willelmi abbatis*, continuare la J. France (ed.), Rodulfus Glaber, *The Five Books of the Histories*, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 254-300. BUR M., *Vestiges de l'habitat seigneurial fortifie du Pays-Bas argonnais*, Reims, 1972 (Cahiers des lettres et sciences humaines de l'universite de Reims). BUR M., *La Formation du comte de Champagne (vers 950-vers 1150)*, Nancy, 1977 (Publications de l'universite Nancy-II). BUR M., „Vers l'an mii, la motte, une arme pour une revolution", in *L'Information historique*, 44, 1982, pp. 101-108. BUR M., „Architecture et liturgie à Reims au temps d'Adalberon", in *Cahiers de civilisation medievale*, 26, 1983, pp. 297-302. BUR M., „Adalberon, archeveque de Reims, reconsiderer", in M. Parisse și X. Barral (ed.), *Le Roi de France...*, pp. 55-63. CAHEN C, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Aubier, Paris, 1983. CAILLE J., „Origines et developpement de la seigneurie temporelle de l'archeveque dans la viiie et le terroir de Narbonne (IX^e-XIF siecle)", in *Narbonne. Archeologie et histoire*, voi. 2, *Narbonne au Moyen Âge*, Montpellier, 1973, pp. 9-54. CALLAHAN D., „Ademar de Chabannes et la paix de Dieu", in *Annales du Midi*, 89, 1977, pp. 21-43. CALLAHAN D., „William the Great and the Monasteries of Aquitaine", in *Studia Monastica*, 19, 1977, pp. 331-342. CANARD M., „La destruction de l'eglise de la Resurrection par le calife al-Hakim et l'histoire de la descente du feu sacre", in *Byzantion*, 35, 1965, pp. 16-43. CAROZZI C., „La vie du roi Robert par Helgaud de Fleury, historiographie et hagiographie", in *L'Historiographie en Occident du V^e au XV^e siecle* (Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest, 87, 1980). CAROZZI C., „Des Daces aux Normands. Le mythe et l'identification d'un peuple chez Dudon de Saint-Quentin", in *Peuples du Moyen Âge. Problemes d'Identification*, Publications de l'universite de Provence, 1996, pp. 7-27. CAROZZI C, TAVIANI H., *La Fin des temps*, Paris, 1*82, CATAFAU A., *Les Celleres et la naissance du village en Roussillon (X-XV siecles)*, Perpignan, 1998. CHAMPION E., *Moulins et meuniers carolingiens dans les polyptyques*

d'entre Loire et Rhin, AEDH, Paris, 1996. CHAZAN R., „The Persecution of 992", în *Revue des études juives*, 129, 1970, pp. 217-221. CHAZAN R., „Inițial Crisis for Northern European Jewry", în *Proceeding of the American Academy for Jewish Research*, 38-39, 1970/1971, pe la p. 110.

CHAZAN R., *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, 1973. CHAZAN R., *European Jewry and the First Crusade*, Londra, 1987 (Paperback, 1996).

CHEDEVILLE A., *Chartres et ses campagnes*, Paris, 1973. CHEDEVILLE A., „De la cite à la ville, 1000-1150" (1980), în G. Duby (coord.), *Histoire de la France urbaine...*, II, pp. 31-181. CHEDEVILLE A., „Le paysage urbain vers l'an mii", în M. Parisse și X. Barral (coord.), *Le Roi de France...*, pp. 157-163. CHEDEVILLE A., GUILLOTTEL H., *La Bretagne des mints et des rois, IV^e-X^e siecle*, Ouest-France, 1984. CHEDEVILLE A., TONNERRE N.-Y., *La Bretagne feodale, X^e-XIII^e siecle*, Ouest-France, 1987. CHEVRIER G., „Evolution de la notion de donation dans les chartes de Cluny du IX^e au XII^e siecle", în *Â Cluny* (Congres scientific, 1949), Dijon, 1950, pp. 203-209. CHEYETTE F., „Suum cuique tribuere", în *French Historical Studies*, 6, 1970, pp. 287-299. COLARDELLE M., VERDEL E. (coord.), *Les Habitats du lac de Paladru (Isere) dans leur environnement. Laformation d'un terroir au XI^e siecle*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1993. COLARDELLE M., VERDEL E., *Chevaliers-paysans de l'an mii au lac de Paladru*, Errance, Paris, 1993. COMET G., *Le Paysan et son outil. Essai d'histoire technique des cereales (France, IX^e-XII^e siecle)*, Ecole française de Rome, Roma-Paris, 1992. CONANT K.J., *Cluny, les eglises et la maison du chefd'ordre*, Mâcon, 1968. CONSTABLE G., *Cluniac Studies*, Variorum Reprints, Londra, 1980. CONSTABLE G., „Cluny in the Monatis World of the Tenth Century", în *Settimane...*, 38-1990, Spoleto, 1991, pp. 391-448. CONTAMINE P. (coord.), *La Noblesse au Moyen Âge*, Paris, 1976. CONTAMINE P., *La Guerre au Moyen Âge*, Paris, 1980.

COWDREY H.E.J., „The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century", în *Past and Present*, 46, February 1970, pp. 42-67. CRACCO G., „Le eresie del Miile : un fenomeno di rigetto delle strutture feudali?", în *Structures feodales et feodalisme...*, pp. 345-361. CRUBEZY E., DIEULAFAIT C., *Le Comte de l'an mii*, Toulouse, 1996

(Aquitania, supplement 8).

CURSENTE B., *Les Castelnaux de la Gascogne medievale*, Bordeaux, 1980.

CURSENTE B., *Des maisons et des hommes. La Gascogne medievale (XI^e-XI^e siecle)*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998. DAGRON G., „L'ombre d'un doute? L'hagiographie en question (VF-XF siecle)", in *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 1992, pp. 59-68. DAGRON G., *Empereur et pretre. Etude sur le „cesaropapisme" byzantin*, Gallimard, Paris, 1996. DAVIES W., *Small Worlds. The Village Community in Early Medieval*

Brittany, Londra, 1988. DAVIES W., FOURACRE P. (coord.), *The Settlement of Disputes in Early*

Medieval Europe, Cambridge R.U., 1986. DEBAX H. (ed.), *Les Societes meridionales à l'âge feodal (Espagne, Italie*

et sud de la France, X'-XII^e siecle). *Hommage à Pierre Bonnassie*, Toulouse, 1999. DEBORD A., „Fouille du castrum d'Andone à Villejoubert (Charente)", in

Château-Gaillard, 7, Caen, 1975, pp. 35-48. DEBORD A., „Châteaux et pouvoirs de commandement", in *Les Fortifica-*

tions de terre en Europe occidentale du X^e au XIII^e siecle (Archeologie medievale, 11, 1981), pp. 72-88. DEBORD A., „Motte castrale et habitat chevaleresque", in *Melanges*

d'archeologie et d'histoire medievales en l'honneur du doyen M. de Boiart, Geneva-Paris, 1982 (Memoires et documents publies par la Societe de l'Ecole des chartes, 287), pp. 83-90. DEBORD A., „À propos de l'utilisation des mottes castrales", in *Château-*

Gaillard, 11, 1983, pp. 91-99. DEBORD A., *La Societe laïque dans les pays de la Charente, X^e-XII^e*

siecle, Paris, 1984. DEBORD A., „The Castellan Revolution and the Peace of God in Aquitaine",

in T. Head și R. Landes (ed.), *The Peace of God...*, pp. 135-164. DECAENS J., „La motte d'Olivet à Grimboisq (Calvados), residence seigneuriale du XF siecle", in *Archeologie medievale*, 11, 1981, pp. 167-201. DELARUELLE E., „Le crucifix dans la pieté et dans l'art, du VF au XF

siecle", in *La Pieté populaire au Moyenn Âge*, La Bottega d'Erasmus, Torino, 1975, pp. 28-41. DELEHAYE H., „Note sur la legende de la lettre du Christ tombee du

Ciel", in *Academie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques et de la classe des beaux-arts*, 1899, seria a 3-a, 37, pp. 171-213.

DELEHAYE H., *Les Origines du culte des martyrs* (1912), ed. a 2-a,

Bruxelles, 1932. DELEHAYE H., *Les Legendes hagiographiques* (1927), ea. a 2-a,

Bruxelles,

1955 (Subsidia hagiographica, 18). DELEHAYE H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*,

Bruxelles, 1927. DELISLE L., „Canons du concile tenu à Lisieux en 1064", in *Journal des*

savants, 1901, pp. 516-521.

DELORT R. (coord.), *La France de Van mii*, Points-Seuil, Paris, 1990. DE

MEULEMEESTER J., „Les castra carolingiens comme element de developpement urbain: quelques suggestions archo-topographiques",

in *Château-Gaillard*, 14 (1988), Caen, 1990, pp. 95-114. DEVAILLY G., *Le Berry du XI^e siecle au milieu du XII^e. Etude politique,*

religieuse, sociale et economique, Paris-Haga, 1973. DHONDT J., *Etudes sur la naissance des principautes territoriales en*

France (IX^e-X^e siecle), Bruges, 1948. DHONDT J., „Une crise du pouvoir capetien, 1032-1034", in *Miscellanea*

Mediaevalia in memoriam Jan Frederick Niermeyer, Groningen, 1967,

pp. 137-148. DOUGLAS M., *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, La Decouverte, Paris, 1992. DUBOIS H., „L'essor medieval", in J. Dupâquier

(coord.), *Histoire de la*

population francaise, voi. I, Paris, 1988, pp. 207-265. DUBY G., *La Societe aux XI^e et XIV^e siecle dans la region mâconnaise*

(ed. 1, 1953), ed. a 2-a, Paris, 1971. DUBY G., *L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident*

medieval, 2 voi., Paris, 1962 (ed. 1).

DUBY G., *Adolescence de la chretiente occidentale*, Skira, Geneva, 1966. DUBY G.,

L'An mii (1967), ed. a 2-a, Folio-Gallimard, Paris, 1980. DUBY G., *Guerriers*

et paysans. VII^e-XII^e siecle, premier essor de l'economie europeenne, Gallimard, Paris, 1973.

DUBY G. (coord.), *Histoire de la France rurale*, voi. I, Seuil, Paris, 1975. DUBY G.,

Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du feodalisme, Gallimard,

Paris, 1978. DUBY G., *Le Chevalier, la femme et le pretre. Le mariage dans la France*

feodale, Hachette, Paris, 1981. DUBY G., „La transition vers le systeme feodal", in *Droit, institutions et*

systemes politiques. Melanges en hommage à Maurice Duverger, PUF, Paris, 1987, pp. 569-580.

DUBY G., *La Societe chevaleresque*, Champs-Flammarion, Paris, 1988. DUBY G.,

Seigneurs et paysans, Champs-Flammarion, Paris, 1988 (acest

volum, precum și precedentul, reia antologia anterioară *Hommes et structures du Moyen Âge*, Mouton, Paris-Haga, 1973).

DUCLOUX A., *Ad ecclesias confugere. Naissance du droit d'asile dans*

les eglises (IV^e-milieu du V^e siecle), De Boccard, Paris, 1994. DUFOUR J., *Les Eveques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XIV^e siecle*, Editions du CTHS, Paris, 1989. DUFOUR J., „Obedience respective des Carolingiens et des Capetiens (fin X^e siecle-debut XP siecle)", în X. Barral i Altet (coord.), *La Catalogne...*, pp. 21-44.

DUHAMEL-AMADO C., „L'alleu paysan a-t-il existe en France meridionale autour de l'an mii ? ", în R. Delort (coord.), *La France de Van mii*, Paris, 1990, pp. 142-161. DUHAMEL-AMADO C., „Les pouvoirs et les parents autour de Beziers (980-1100)", în *Cadres de vie et societes...*, pp. 309-317. DUHAMEL-AMADO C., „Femmes entre elles. Filles et epouses languedociennes (XI^e et XIF siecles)", în *Femmes. Mariages. Lignages. XII^e-XIV^e siecle. Melanges offerts a Georges Duby*, Bruxelles, De Boeck, 1992, pp. 125-155. DUMAS-DUBOURG F., *Le Tresor de Fecamp et le monnayage en France occidentale pendant la seconde moitie du X^e siecle*, Paris, 1971. DUPLESSY J., *Les Tresors medievaux et modernes decouverts en France*, voi. I (751-1223), Paris, 1985. EDDE A.-M., MICHEAU F., PICARD C., *Communautes chretiennes en pays d'islam du debut du VIF siecle au milieu du XF siecle*, SEDES, Paris, 1997. ELUKIN J., „The Ordeal of Scripture: Functionalism and the *Sortes Biblicae* in the Middle Ages", în *Exemplaria*, 5, 1993, pp. 135-158-FAVIERJ., *Le Temps des principautes, de l'an milă 1515*, Fayard, Paris, 1984. FAVRE E., *Eudes, comte de Paris et roi de France (882-898)*, Paris, 1893. FIXOT M., *Les Fortifications de terre et les origines feodales dans le Cinglais*, Caen, 1968 (a nu se confunda cu un rezumat: „Les fortifications de terre et la naissance de la feodalite en Cinglais", în *Château-Gaillard*, 3 [1966], pp. 61-66). FIXOT M., ZADORA-RIO E. (ed.), *L'Environnement des eglises et la topographie religieuse des campagnes medievaes*, Editions de la Maison des sciences de rhomme, Paris, 1994. FLACH J., *Les Origines de l'ancienne France, la condition des personnes et des terres, de Hugues Capet à Louis le Gros*, 3 voi., Paris, 1884-1904. FLACH J., „Le droit romain dans les chartes du IX^e au XP siecle", în *Melanges H. Fitting*, voi. I. Montpellier, 1907 (retipărit la Aalen și Francfurt/Main, 1969), pp. 385-421. FLICHE A., MARTIN V., *Histoire de l'Eglise*, voi. VIII, Paris, 1940 (E. Amann et A. Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laiques, 888-1057*). FLORI J., „Les origines de Fadoubement chevaleresque : etude des remises d'armes et du vocabulaire qui les exprime dans les sources historiques

latines jusqu'au debut du XIIP siecle", în *Tradiția*, 35, 1979, pp. 209-272.

FLORI J., *L'Ideologie du glaive. Prehistoire de la chevalerie*, Geneva,

1983 (Travaux d'histoire ethico-politique, 43). FLORI J., *L'Essor de la chevalerie, XI^e-XII^e siecle*, Geneva, 1986 (Travaux d'histoire ethico-politique, XLVI).

FLORI J., *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Hachette, Paris, 1998. FOCILLON H., *L'An mii* (1952), ed. a 2-a, Denoel, Paris, 1984. FOLZ R., *Le Couronnement imperial de Charlemagne*, Gallimard, Paris, 1964.

FOLZ R., *La Naissance du Saint-Empire*, Albin Michel, Paris, 1967. FOSSIER R., *Enfance de l'Europe, X^e-XIF siecle. Aspects economiques et sociaux*, 2 voi., Paris, 1982. FOURNIER G., „Le château du Puiset au debut de XIF siecle et sa place

dans l'evolution de l'architecture militaire", în *Bulletin monumental*,

122, 1964, pp. 355-374. FOURNIER G., *Le Château dans la France medievale, essai de sociologie*

monumentale, Aubier, Paris, 1978. FOURQUIN G., „Le temps de la croissance", în G. Duby (coord.), *Histoire*

de la France rurale..., 1, 1975, pp. 377-547. FRANCASTEL P., *L'Humanisme roman. Critique des theories sur l'art du*

XI^e siecle en France (1942), ed. a 2-a, Paris, 1970. FREEDMAN P., *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*,

Cambridge University Press, 1991. FREEDMAN P., „La servidumbre catalana y el problema de la revolucion feudal", în *Hispania*, 56/2, 1996, pp. 425-446.

FUSTEL DE COULANGES N.-D., *La Monarchie franque*, Paris, 1888. GAIFFIER B. de, *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles,

1967 (Subsidia hagiographica, 43). GANSHOF F.-L., „Contribution à l'etude des origines des cours feodales

en France", în *Revue historique de droit francais et etranger*, seria a 4-a,

1928, pp. 643-665. GANSHOF F.-L., „Depuis quand a-t-on pu, en France, etre vassal de plu-

sieurs seigneurs?", în *Melanges Paul Fournier*, Paris, 1929, pp. 261-270. GANSHOF

F.-L., *La Flandre sous les premiers comtes*, La Renaissance du

Livre, Bruxelles, 1943. GANSHOF F.-L., „Les relations feodo-vassaliques aux temps post-

-carolingiens", în *Settimane... de Spoleto*, 11, 1955, pp. 67-114. GANSHOF F.-L., „La preuve dans le droit franc", în *Recueil de la Societe*

Jean Bodin, XVII, *La Preuve*, 2, Bruxelles, 1965, pp. 71-98. GANSHOF F.-L.,

Qu'est-ce que la feodalite ? (ultima ediție revăzută,

1968), ed. a 5-a, Paris, 1982. GARAUD M., „Le droit romain dans les chartes

poitevines du IX^e au XI^e

siecle", in *Melanges de droit romain dedies à Georges Cornii*, voi. L Gand-Paris, 1926, pp. 399-424.

GARAUD M., „Les circonscriptions administratives du comte de Poitou et les auxiliaires du comte au X^e siecle", in *Le Moyen Âge*, seria a 4-a, 8, 1953, pp. 11-61. GARAUD M., *Les Châtelains de Poitou et l'avenement du regime feudal*,

XI etXir siecles*, Poitiers, 1967 (Memoires de la Societe des antiquaires de l'Ouest, 8, 1964). GAUDEMET J., „Les ordalies du Moyen Âge: doctrine, legislation et

pratique canonique", in *Recueils de la Societe Jean Bodin*, XVII, *La Preuve*, 2, Bruxelles, 1965, pp. 99-135.

GAY J., *Les Papes du XI' siecle et la chretiente*, Lecoivre, Paris, 1926. GEARY P., „L'humiliation des saints", in *Annales ESC*, 34, 1979, pp. 27-42. GEARY P., „Vivre en conflit dans une France sans Etat: typologie des mecanismes de reglement des conflits (1050-1200)", in *Annales ESC*, 41, 1986, pp. 1107-1133.

GEARY P., *Le Voi des reliques au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1990. GEARY P., „Moral Obligation and Peer Pressure. Conflict Resolution in the Medieval Aristocracy", in C. Duhamel-Amado și G. Lobrichon (ed.), *Georges Duby...*, pp. 217-222.

GENICOT L., *Etude sur lesprincipautes lotharingiennes*, Louvain, 1975. GLENN J., „The Composition of Richer's Autograph Manuscript", in *Revue d'histoire des textes*, 27, 1997, pp. 151-189. GOETZ H.W., „Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform: Zu den Zielen

und zum Wesen der fruhen Gottesfriedensbewegung in Frankreich", in *Francia*, 11, 1983, pp. 193-240. GOETZ H. W., „La paix de Dieu en France autour de l'an mii: fondements

et objectifs, diffusion et participants", in M. Parisse și X. Barral i Altet (ed.), *Le Roi de France...*, pp. 131-145. GOODY J., *L'Evolution de la familie et du mariage en Europe*, Armând

Colin, Paris, 1985. GOUGUENHEIM S., *Les Fausses Terreurs de l'an mii. Attente de la fin*

des temps ou approfondissement de la foi ?, Picard, Paris, 1999. GRABOÎS A., „De la treve de Dieu à la paix du roi. Etude sur les transformations du mouvement de paix au XII^e siecle", in *Melanges Rene Crozet*, yol. I, Poitiers, 1966, pp. 585-596. GRABOÎS A., „Ecoles et structures sociales des communautes juives de l'Occident aux IX^e-XIP siecles", in *Settimane...*, XXVI, Spoleto, 1981, pp. 937-962.

GRIERSON P., *The Origins ofMoney*, Londra, 1977. GRODECKI L., MUTHERICH

F., TARALON J., WORMALD F, *Le*

Siecle de l'an mii, Gallimard, „L'Univers des formes", Paris, 1973. GUENEE B., *Histoire et culture historique dans l'Occident medieval*,

Aubier, Paris, 1980. GUERREAU A., „Lournand au X^e siecle : histoire et fiction", în *Le Moyen*

Âge, 96, seria a 5-a, pp. 519-537.

GUERREAU-JALABERT A., „Sur les structures de parente dans l'Europe medievale", în *Annales ESC*, 36, 1981, pp. 1082-1049. GUERREAU-JALABERT A.,

„Prohibitions canoniques et strategies matrimoniales, dans *Faristocratie medievale de la France du Nord*", în *Epouser*

au plus proche. Incest, prohibitions et strategies matrimoniales autour

de la Mediterranee, Editions de l'EHESS, Paris, 1994, pp. 293-321. GUILHIERMOZ P., *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen*

Âge, Paris, 1902. GUILLOT O., *Le Comte d'Anjou et son entourage au XF siecle*, 2 voi.,

Picard, Paris, 1972. GUILLOT O., „La conversion des Normands peu apres 911. Des reflets

contemporains à l'historiographie ulterieure (X^e-XI^e siecle)", în *Cahiers*

de civilisation medievale, 24, 1981, pp. 101-116 și 181-219. GUYOTJEANNIN O., *Episcopus et comes. Affirmation et declin de la*

seigneurie episcopale au nord du royaume de France (Beauvais-Noyon,

X^e-debut XIII^e siecle), Droz, Geneva-Paris, 1987. GUYOTJEANNIN O., „Les actes de Henri I^{er} et de la diancellerie royale

dans les annees 1020-1060", în *Comptes rendus de l'Academie des*

inscriptions et belles-lettres, 1988, pp. 81-97. GUYOTJEANNIN O., *Le Moyen Âge (I^e-XV^e siecle)*, Fayard, Paris, 1992

(J. Favier [coord.] *Archives de l'Occident*, voi. 1). GUYOTJEANNIN O., „La seigneurie episcopale dans le royaume de France

(X^e-XI^e siecle)", în *Chiesa e mondo feudale nei secoli XXII. Atti della...*

Mendola, 1992, Vita e Pensiero, Milano, 1995, pp. 151-191.

GUYOTJEANNIN O., MORELLE L., PARISSE M. (coord.), *Pratiques*

de l'ecrit documentaire au XI^e siecle, Droz, Paris-Geneva, 1997 (BEC

155, 1997). GUYOTJEANNIN O., POULLE E. (coord.), *Autour de Gerbert d'Aurillac,*

le pape de Van mii, album de documente comentate, Ecole des chartes,

Paris, 1996. HAENENS A. d', *Les Invasions normandes, une catastrophe ?*, Flammarion,

Paris, 1970. HALPHEN L., „La justice en France au XI^e siecle. Region angevine"

(1901), în *idem, À travers l'histoire du Moyen Âge*, Paris, 1950, pp.

175-202.

HALPHEN L., *Le Comte d'Anjou au XI^e siecle*, Paris, 1906. HALPHEN L., „La lettre

d'Eudes II de Blois au roi Robert" (1908), în *idem, A travers l'histoire du Moyen Âge*, Paris, 1950, pp. 241-250. HARPER-BILL C., HARVEY R. (ed.), *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood. Papers from the First and Second Strawberry Hill Conferences*, Woodbridge și Dover, 1986. HEAD T., *Hagiography and the Cult of Saints. The Diocese of Orleans, 800-1200*, Cambridge University Press, 1990.

HEAD T., „The Judgment of God: Andrew of Fleury's Account of the Peace League of Bourgues", în T. Head și R. Landes (coord.), *The Peace of God...*, pp. 219-238. HEAD T., „Letaldus of Micy and the Hagiographic Traditions of the Abbey of Nouaille. The Context of the *Delatio Corporis S. Juniani*", în *Analecta Bolandiana*, 115, 1997, pp. 253-267. HEAD T., LANDES R. (ed.), *The Peace of God. Social Violence and Religious Response around the Year 1000*, Corneli University Press, Ithaca, 1992.

HEITZ C, *L'Architecture religieuse carolingienne*, Picard, Paris, 1980. HENRIET P, „Mort sainte et mort des blasphémateurs à Fleury-sur-Loire (XI^e-XII^e siècle). Quelques jalons pour une anthropologie de la parole au Moyen Âge", în M. Derwich (coord.), *La Mort en Europe medievale et moderne*, Wroclaw, 1997, pp. 135-148. HERMANN-MASQUARD N., *Les Reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, 1975.

HIGOUNET C, *Paysages et villages neufs du Moyen Âge*, Bordeaux, 1975. HOFFMANN H., *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, 1964 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 20). HUBERTJ., HUBERTM.-C, „Pieté populaire ou paganisme? Les statues reliquaires de l'Europe carolingienne", în *Settimane...* 28.1.1980, Spoleto, 1982, pp. 235-268. HUBERTI L., *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden, I. Die Friedensordnungen in Frankreich*, Ansbach, 1892. HYAMS R, „Trial by Ordeal. The Key to Proof in the Early Common Law", în M. Arnold (ed.), *On the Laws and Customs of England*, Chapel Hill, 1981, pp. 90-125. IOGNA-PRAT D., „Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle", în *Annales ESC*, 1986, pp. 101-126. IOGNA-PRAT D., *Agni immaculati, Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, Cerf, Paris, 1988. IOGNA-PRAT D., „La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique à Cluny autour de l'an mii", în *Haut Moyen Âge*.

Culture, education, societate. Etudes offertes à P. Riche, Paris, 1990, pp. 449-476. IOGNA-PRAT D., „Les morts dans la comptabilité celeste des clunisiens de l'an mii", in *Religion et culture autour de l'an mii*, Paris, 1992, pp. 55-69. IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Aubier, Paris, 1998. IOGNA-PRAT D., PICARD J.-C. (coord.), *Religion et culture autour de l'an mii. Royaume capétien et Lotharingie*, Picard, Paris, 1990.

JORIS A., „Observations sur la proclamation de la trêve de Dieu à Liège à la fin du XI^e siècle", in *La Paix*, Bruxelles, 1961 (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, L4), pp. 503-545.

KOZIOL G., „Monks, Feuds and the Making of Peace in the Eleventh Century Flanders", in T. Head și R. Landes (coord.), *The Peace of God...*, pp. 239-258.

KOZIOL G., *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, 1992. LAFABRIE J., „Numismatique des Carolingiens aux Capétiens", in *Cahiers de civilisation médiévale*, 13, 1970, pp. 117-137.

LANDES R., „La vie apostolique en Aquitaine en l'an mli: paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques", in *Annales ESC*, 1991, pp. 573-593.

LANDES R., „Millenarismus absconditus", urmat de „Sur les traces du Millenium", in *Le Moyen Âge*, 98, 1992, pp. 355-377 și 99, 1993, pp. 5-27.

LANDES R., *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.

LATOUCHE R., *Histoire du comte du Maine pendant le X^e et le XI^e siècle*, Paris, 1910 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, 183). LATOUCHE R., „La commune du Mans (1070)", in *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, pp. 377-382. LAURANSON-ROSAZ C., *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIII^e au XI^e siècle*, Le Puy-en-Velay, 1987.

LAURANSON-ROSAZ C., „La paix populaire dans les montagnes d'Auvergne au X^e siècle", in *Maisons de Dieu et hommes d'Eglise. Florilège en l'honneur de Pierre-Roger Gaussion*, Publications de l'université de Saint-Etienne, 1992, pp. 289-326.

LAUWERS I.A., *La Mémoire des ancêtres et le souci des morts*, Beauchesne, Paris, 1997. LE GOFF J. (ed.), *Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle, XI^e-XVII^e siècle*, Paris-Haga, 1968. LE GOFF J., „Melusine maternelle et défricheuse" (1971), reluat in *Pour un autre Moyen Âge*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 307-331. LE GOFF J., *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, Paris, 1972. LE GOFF J., *La Naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981. LE GOFF J., REMOND R. (coord.), *Histoire*

de la France religieuse, voi.

I, Seuil, Paris, 1988. LE JAN R., *Famille et pouvoir dans le monde franc (VI^e-X^e siècle)*,

Publications de la Sorbonne, Paris, 1995. LE MAHO J., „L'apparition des seigneuries châtelaines dans le Grand-Caux

à l'époque ducal", în *Archeologie medievale*, 6, 1976, pp. 5-148. LE MAHO J., „De la *curtis* au château: l'exemple du pays de Caux", în *Château-Gaillard*, 8 (1977), pp. 171-183.

LEMARIGNIER J.-F., „L'exemption monastique et les origines de la réforme gregorienne" (1950), reluat în *Recueil d'articles...*, pp. 285-337.

LEMARIGNIER J.-E., „La dislocation *ăpugus* et le problème des *consuetudines* (X^e-XI^e siècle)" (1951), reluat în *Recueil d'articles...*, pp. 245-254.

LEMARIGNIER J.-F., „Les fideles du roi de France (936-987)" (1955), reluat în *Recueil d'articles...*, pp. 207-231. LEMARIGNIER J.-F., „Les institutions ecclésiastiques en France de la fin

du X^e au milieu du XII^e siècle" (1962), în F. Lot și R. Fawtier, *Histoire des institutions...*, III, pp. 3-139. LEMARIGNIER J.-F., *Le Gouvernement royal aux premiers temps capétiens*

(987-1108), Picard, Paris, 1965. LEMARIGNIER J.-F., „Autour de la date du sacre d'Hugues Capet (1^{er} juin

ou 3 juillet 987?)" (1967), reluat în *Recueil d'articles...*, pp. 233-244. LEMARIGNIER J.-F., „Paix et réforme monastique en Flandre et en

Normandie autour de l'année 1023. Quelques observations" (1976),

reluat în *Recueil d'articles...*, pp. 339-364. LEMARIGNIER J.-E., *Recueil d'articles rassemblés par ses disciples*,

Publications de l'Université, Rouen, 1995. LEMESLE B., „Le discours de l'Eglise aux temps gregoriens: évêques et

laïcs dans le Maine aux XI^e-XII^e siècles d'après les *Actus pontificum*",

în *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 102, 1995, pp. 17-32. LEMESLE B., *La société aristocratique dans le Haut-Maine (XI^e-XII^e*

siècle), Presses universitaires, Rennes, 1999. LEWIS A.W., *Le Sang royal, X^e-XV^e siècle*, Paris, 1986. LEX L., *Eudes, comte de Blois, de Tours, de Chartres, de Troyes*

et de

Meaux (995-1037) et Thibaud son frère (995-1004), Troyes, 1892. LEYMARIOS C.,

„Le château de Freteval", în *Congrès archéologique de*

la France, 139, 1981 (*Bleusois et Vendomois*), pp. 202-217. LIBERA A. de, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1993. LITTLE L., „Formules monastiques de malediction aux IX^e

et X^e siècles",

în *Revue Mabillon*, 58, 1975, pp. 377-399. LITTLE L., „La morphologie des

maledictions monastiques", în *Annales*

ESC, 34, 1979, pp. 43-60. LITTLE L., *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing*

in Romanesque

France, Corneli University Press, Ithaca-Londra, 1993. LOBRICHON G., „The Chiaroscuro of Heresy : Early Eleventh-Century

Aquitaine as seen from Auxerre", în T. Head și R. Landes, *The Peace of God...*, pp. 80-103. LORANS E., *Le Lochois du haut Moyen Âge au XIII^e siecle. Territoires,*

habitats et paysages, Publications de l'universite de Tours, 1996. LOT R, *Les Derniers Carolingiens*, Paris, 1891. LOTF, „La vicaria et le vicarius" (1893), în *Recueil des travaux historique*

de Ferdinand Lot, voi. III, Paris, 1973, pp. 165-185.

LOT R, *Etudes sur le regne de Hugues Capet et la fin du X^e siecle*, Paris, 1903 (Bibliotheque de l'Ecole des hautes etudes, 147). LOT E, „Le mythe des terreurs de l'an miile" (1947>, reluat în *Recueil*

des travaux historiques de Ferdinand Lot, voi. I, Geneva-Paris, 1968, pp. 398-414. LOT F., FAWTIER R., *Histoire des institutions francaises au Moyen Âge*,

voi. III, *Institutions ecclesiastiques*, Paris, 1962. LOYN H.R., *The Govemance of Anglo-Saxon England 500-1087*, Londra,

1985. LUCHAIRE A., „Les Premiers Capetiens (987-1137)", în E. Lavisse (coord.), *Histoire de France illustree, depuis les origines jusqu'à la*

Revolution, Hachette, Paris, 1911. MAC KITTERICK R., *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*,

Cambridge, 1990. MAC KITTERICK R., *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*,

Cambridge, 1994. MAGNOU-NORTIER E., *La Societe laiique et l'Eglise dans la province*

ecclesiastique de Narbonne (zone cispyreneenne) de la fin du VIIF à la fin du XI^e siecle, Publications de l'universite de Toulouse-Le Mirail,

Toulouse, 1974. MAGNOU-NORTIER E., „Les mauvaises coutumes en Auvergne, Bourgogne

meridionale, Languedoc și Provence au XI^e siecle : un moyen d'analyse

sociale", în *Structures fiodales et feodalisme...*, pp. 135-172. MAGNOU-NORTIER E., „The Enemies of the Peace : Reflections on a

Vocabulary", în T. Head și R. Landes (coord.), *The Peace of God...*,

pp. 58-80. MALONE C, „Les fouilles de Saint-Benigne de Dijon (1976-1978) et le probleme de l'Eglise de l'an mii", în *Bulletin monumental*, 138, 1980, pp. 253-291.

MARTIN J.-M., *Italies normandes XI^e-XII^e siecle*, Hachette, Paris, 1994.

MARTINDALE J., *Status, Authority and Regional Power: Aquitaine and*

France, 9th to 12th Centuries, Variorum, Aldershot, 1997. MAYEUR J.-M., PIETRI C, PIETRI L., VAUCHEZ A., VENARD M.

[coord.], *Histoire du christianisme*, vol. IV, *Eveques, moines et emper-
reurs (610-1054)*, Desclée, Paris, 1993 .

MEZERAY F.-E. de, *Histoire de France* (1643), vol. II, reed. Paris, 1830.

MICHELET J., *Le Moyen Âge* (1833), R. Laffont, Paris, 1981. MILO D., *Trahir le
temps (histoire)*, Les Belles-Lettres, Paris, 1991. MOLINIE G.,

*L'Organisation judiciaire, militaire et financière des associa-
tions de la paix. Etude sur la paix et la trêve de Dieu dans le midi et le
centre de la France*, Toulouse, 1912. MOORE R.I., *La Persecution. Saformation en
Europe X^e-XII^e siecle*, Les
Belles-Lettres, Paris, 1991.

MORELLE L., „Histoire et archives vers l'an mii: une nouvelle «mutation»",
in *Histoire et Archives*, 3, 1998, pp. 119-141. MOSTERT M., *The Political Theology
of Abbon of Fleury*, Verloren,
Hilversum, 1987.

MUSSET L., „Peuplement en bourgage et bourgs ruraux en Normandie du X^e au
XII^e siecle", in *Cahiers de civilisation medievale*, 9, 1966,

pp. 177-208. MUSSET L., *Les Invasions. Le second assaut contre l'Europe
chretienne*

(IV^e-XV^e siecle), PUF, Paris, 1971. MUSSET L., „La renaissance urbaine des X^e et XI^e
siecles dans l'ouest de

la France. Problemes et hypotheses de travail" (1974), in *Etudes de
civilisation medievale...*, pp. 563-575. MUSSET L., *Nordica et Normannica. Recueil
d'etudes sur la Scandinavie*

*ancienne et medievale, les expeditions des Vikings et lafondation de la
Normandie*, Societe des etudes nordiques, Paris, 1997. MUSSOT-GOULARD R., *Les
Princes de Gascogne, 768-1070*, CTR,
Marsolan, 1982.

NELSON J.-N., *Charles le Chauve*, Aubier, Paris, 1994. NEWMAN W.-M., *Le
Domaine royal sous les premiers Capetiens*, Paris,
1937.

ORSI P., *L'anno Miile, saggio di critica storica*, Torino, 1887. ORTIGUES E.,

IOGNA-PRAT D., „Raoul Glaber et l'historiographie
clunienne", in *Studi Medievali*, seria a 3-a, 26.2, 1985, pp. 537-572. OURLIAC R.,
Les Sauvetes du Comminges, Toulouse, 1947. OURLIAC P., „La *convenientia*"

(1959), in *idem, Etudes d'histoire du
droit medieval*, Paris, 1979, pp. 243-252. OURLIAC P., *Les Pays de la Garonne vers
l'an mii. La societe et le droit*,

Privat, Toulouse, 1993. OURY G.-M., „L'idéal monastique dans la vie canoniale. Le
bien-heureux

Herve de Tours (f1022)", in *Revue Mabillon*, 52, 1962, pp. 1-29. OURY G.-M., „La
reconstruction monastique dans FOuest: l'abbe Gauzbert

de Saint-Julien de Tours (v. 990 - v. 1007)", în *Revue Mabillon*, 54, 1967, pp. 69-124.

PACAUT M., *L'Ordre de Cluny*, Fayard, Paris, 1986. PAINTER S., „The Lords of Lusignan in the Eleventh and Twelfth Centuries", în *Speculum*, 32, 1957, pp. 27-47. PARISSE M., *Noblesse et chevalerie en Lorraine medievale. Les familles nobles du XI^e au XII^e siecle*, Nancy, 1982 (Publications de l'universite de Nancy-II).

PARISSE M., *Les Nonnes au Moyen Âge*, Le Puy, 1983. PARISSE M., „Portrait de la France autour de l'an mii. Remarques sur un atlas", în *Cahiers de civilisation medievale*, 37, 1994, pp. 325-340. PARISSE M., BARRALIALTET X. (ed.), *Le Roi de France et son royaume autour de l'an mii*, Picard, Paris, 1992.

PARISSE M., LEURIDAN J. (coord.), *Atlas de Van mii*, Picard, Paris, 1994. PAUL L., *L'Eglise et la culture en Occident, IX^e-XII^e siecle*, 2 voi., PUF, Paris, 1986. PETIT-DUTAILLIS C., *Les Communes francaises. Caractere et evolution des origines au XVIII^e siecle*, Albin Michel, Paris, 1947 (reed. 1970). PFISTER C., *Etudes sur le regne de Robert le Pieux (996-1031)*, Vieweg, Paris, 1884 (Bibliotheque de l'Ecole des hautes etudes, 64). PICARD J.-C., „L'ordre carolingien", în J. Le Goff și R. Remond (coord.), *Histoire de la France religieuse...*, I, pp. 169-283. PLAINE F., „Les pretendues terreurs de l'an miile", în *Revue des questions historiques*, 13, 1873, pp. 145-164. PLATELLE H., „La violence et ses remedes en Flandre au XI^e siecle", în *Sacris Erudiri*, 15, 1971, pp. 101-173. PLATELLE H., „Le probleme du scandale : les nouvelles modes masculines aux XF et XII^e siecles", în *Revue belge de philologie et d'histoire*, 53, 1975, pp. 1071-1096. PLATELLE H., „Cambrai et le Cambresis au XF siecle", în *Revue du Nord*, 58, 1976, pp. 349-381. PLATELLE H., „Le mouvement communal de Cambrai de 1077 et ses destinees ulterieures" (1982), reluat în *Terre et ciel aux anciens Pays-Bas*, Faculte libre des lettres et sciences humaines, Lille, 1991, pp. 243-261. POECKD., *Chuniacensis Ecclesia : der chuniacensishe Klosterverband, 10-12, Jahrhundert*, München, 1988 (Münstersche Mittelalterschriften, 71). POGNON E., *L'An miile*, Paris, 1947. POGNON E., *Hugues Capet, roi de France*, Paris, 1966. POLY J.-R., *La Provence et la societe fedale, 879-1166*, Bordas, Paris, 1976. POLY J.-P., „Le commencement et la fin. La crise de l'an mii chez ses contemporains", în C. Duhamel-Amado și G. Lobrichon (ed.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, De Boeck, Bruxelles, 1996, pp. 191-216. POLY J.-P., BOURNAZEL E., *La Mutation feodale* (1980), ed. a 2-a,

PUF, Paris, 1991. POUTIGNAT P, STREIFF-FENART J., *Theories de l'ethnisme*,
 urmat de
 Barth E, *Les Groupes ethniques et leurs frontieres*, PUF, Paris, 1995. PUECH H.-C.,
 „Catharisme medieval et bogomilisme", în *Sur le manicheisme*
et autres essais, Flammarion, Paris, 1975, pp. 395-427. REMENSNYDER A., „Un
 probleme de cultures ou d& culture ? La statue-
 -reliquaire et les *joca* de sainte Foy de Conques dans le *Liber mira-*
culorum de Bernard d'Angers", în *Cahiers de civilisation medievale*,
 33, 1990, pp. 351-379. REMENSNYDER A., *Remembering Kings Past: Monastic*
Foundation
Legends in Medieval Southern France, Ithaca, 1995. REUTER T., „Debate : The
 Feudal Revolution", în *Past and Present*, 155,
 1997, pp. 177.
 REYNOLDS S., *Kindoms and Communities in Western Europe 900-1300*,
 Oxford University Press, 1984. REYNOLDS S., *Fiefs and Vassals. The Medieval*
Evidence Reinterpreted,
 Oxford University Press, 1994. REYNOLDS S., *Ideas and SoUdarities ofthe*
Medieval Laity (England and
Western Europe), Variorum, Aldershot, 1995.
 RICHARD A., *Histoire des comtes de Poitou (778-1204)*, 2 voi., Paris, 1903.
 RICHARD L., *Les Ducs de Bourgogne et la formation du duche du XI^e au*
XIV siecle, Dijon, 1954. RICHARD J., „Châteaux, châtelains et vassaux en
 Bourgogne aux X^e et
 XIF siecles", în *Cahiers de civilisation medievale*, 3, 1960, pp. 433-447. RICHE P, *La*
Vie quotidienne dans l'Empire carolingien, Hachette, Paris,
 1973. RICHE P, *Ecoles et enseignement dans l'Occident chretien de la fin du V^e*
siecle au milieu du XF siecle, Aubier, Paris, 1979. RICHE P, *Gerbert d'Aurillac, le*
pape de l'an mii, Fayard, Paris, 1987. RICHE P, „Fulbert et son ecole", în *Le Temps*
de Fulbert, Chartres, 1996,
 pp. 1-6.
 RICHE P, *Les Grandeurs de l'an miile*, Bartillat, Paris, 1999. RICHE P, CALLUJ.-P.
 (ed. şitrad.), *Gerbert d'Aurillac, Correspondance*,
 Les Belles-Lettres, Paris, 1993.
 RICHE P, LOBRICHON G. (coord.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984.
 ROSENWEIN B., *To Be the Neighbor ofSaint Peter: The Social Meaning*
of Cluny's Property, 909-1049, Ithaca, 1989. ROSENWEIN B. (coord.), *Anger's Past.*
The Social Uses of an Emotion in
the Middle Ages, Corneli University Press, Ithaca-Londra, 1998. ROSENWEIN B.,
Negotiating Space; Power, Restraint and Privileges of
Immunity in Early Medieval Europe, Corneli University Press, Ithaca,
 1999. ROSENWEIN B., HEAD T., FARMER S., „Monks and their Enemies:

A Comparative Approach", în *Speculum*, 66, 1991, pp. 764-796. ROULAND N., *Anthropologie juridique*, PUF, Paris, 1988. ROUSSET P., „La croyance en la justice immanente à l'époque féodale", în *Le Moyen Âge*, seria a 4-a, 3, 1948, pp. 225-248. RUCQUOI A., *Histoire medievale de la peninsule Iberique*, Points-Seuil, Paris, 1993.

SAINTYVES R., *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. SALRACH J.-M., *El proces de feudalitzacio, segles III-XII*, Barcelone, 1987 (P. Vilar [coord.], *Historia de Catalunya*, II). SALRACH J.-M., „Agressions senyorials i resistencies pageses en el proces de feudalitzacio (segles IX-XII)", în *Revoltas populares contra el poder de l'Estat (jornales de debat, reus, 18-20 octubre 1990)*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1992, pp. 11-29.

SANFAÇON R., *Defrichement, peuplement et institutions seigneuriales en Haut-Poitou du X^e au XII^e siecle*, Quebec, 1967 (Cahiers de l'Institut d'histoire, 9). SASSIER Y., *Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du X^e au debut du XII^e siecle*, Clavreuil, Auxerre-Paris, 1980. SASSIER Y., *Hugues Capet*, Fayard, Paris, 1987. SCHIEFFER T., „Ein deutscher Bischof des 11. Jhs: Gerhard I. von Cambrai", în *Deutsches Archiv*, 1, 1937. SCHMITT J.-C., „Les superstitions", în J. Le Goff și R. Remond (coord.), *Histoire de la France religieuse...*, I, pp. 417-551. SCHMITT J.-C., *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la societe medievale*, Gallimard, Paris, 1994. SCHNEIDMULLER B., *Nomen Patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.-13. Jahrhundert)*, Sigmaringen, 1987. SCHWERIN C. von, *Rituale fir Gottesurteile*, Heidelberg, 1933 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1932-1933.3). SEMICHON E., *La Paix et la treve de Dieu. Histoire des developpements du Tiers-Etat par l'Eglise et les associations de la fin du X^e siecle à la fin du XIII^e siecle* (1857), ed. a 2-a, Paris, 1869. SERGIG., / *Confini delpotere. Marche e signoriefra due regni medievali*, Einaudi, Torino, 1995. SIGAL P.-A., „Un aspect du culte des saints : le châtement divin aux XI^e et XII^e siecles d'apres la litterature hagiographique du Midi de la France", în *Cahiers de Fanjeaux*, 11, 1976, pp. 39-59. SIGAL P.-A., *L'Homme et le miracle dans la France medievale (XI^e-XII^e siecle)*, Cerf, Paris, 1985. SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell,

Oxford, 1952. SMITH J., *Province and Empire. Brittany and the Carolingians*, Cambridge University Press, 1992. SOT M., *Un historien et son eglise au XI^e siecle: Flodoard de Reims*, Fayard, Paris, 1993. SOT M., *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout, 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 37). STAFFORD P., „La Mutation Familiale: A Suitable Case for Caution", în J. Hill și M. Swan (ed.), *The Community, the Family and the Saint*, Brepols, Turnhout, 1998, pp. 103-125. STOCK B., *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983. STOREY C. (ed.), *La Vie de saint Alexis*, Droz-Minard, Geneva-Paris, 1968. TABACCO G., *Egemonie sociali e strutture del potere nel Medioevo italiano*, Einaudi, Torino, 1974 (încercare de sinteză). TABACCO G., *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Einaudi, Torino, 1993 (culegere de articole fundamentale). THEIS L., *L'Avenement d'Hugues Capet*, Gallimard, Paris, 1984. THEIS L., *L'Heritage des Charles. De la mort de Charlemagne aux environs de Van mii*, Points-Seuil, Paris, 1990 (Nouvelle Histoire de la France medievale, 2). THIERRY A., *Considerations sur l'histoire de France*, 1840, urmat de *Recits des temps merovingiens*, ed. a 4-a, 2 voi., Furne, Paris, 1851. TONNERRE N.-Y., *Naissance de la Bretagne*, Presses de l'Universite, Angers, 1994. TOUATI F.-O., *Maladie et societe au Moyen Âge*, De Boeck, Bruxelles, 1998. TOUBERT P., *Les Structures du Latium medieval*, 2 voi., Roma, 1973 (Bibliotheque des Ecoles francaises d'Athenes et de Rome, 221). TOUBERT P., „Le moment carolingien VIII^e-X^e siecle", în A. Burguiere, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen și F. Zonabend (coord.), *Histoire de la famille*, voi. I, Paris, 1986, pp. 333-360. TREFFORT C., *L'Eglise carolingienne et la mort: christianisme, rites funeraires et pratiques commemoratives*, Lyon, 1996. VAN MINGROOT E., „*Acta Synodi Attrebatensis* (1025). Problemes de critique et de provenance", în *Melanges G. Fransen*, voi. II, Roma, 1976 (Studia Gratiana, 20). VAN UYTFANGHE M., „Le culte des saints et la pretendue *Aufklärung* carolingienne", în *Le Culte des saints aux IX^e-XIII^e siecles*, Poitiers, 1995, pp. 151-166 (Civilisation medievale, 1). VAN WINTER J.M., „*Cingulum militiae*. Schwertleite en ra/ej-termino-

logie als spiegel von veranderend menselijk gedrag", în *RHD/TVR*, 44, 1976, pp. 1-92 (rezumat în franceză pp. 47-48 ; documente, pp. 49-92). VAUCHEZ A., *La Saintete en Occident aux derniers siecles du Moyen Âge*, Roma, 1981 (Bibliotheque des Ecoles francaises d'Athenes et de Rome, 241).

VAUCHEZ A., *Les Laics au Moyen Âge*, Paris, 1987. VAUCHEZ A., *La Spiritualite du Moyen Âge occidental, VIIF-XIIF siecle* (1975), ed. a 2-a adăugită, Points-Seuil, Paris, 1994. VERDIER R. (coord.), *La Vengeance*, 3 voi., Cujas, Paris, 1980-1984. VERDIER R. (coord.), *Le Serment*, Editions du CNRS, Paris, 1991. VERGNOLLE E., *Saint-Benoît-sur-Loire et la sculpture du XI^e siecle*, Paris, 1985. VERGNOLLE E., „Ueglise Saint-Vorles de Châtillon", în *Congres archeo-logique, Auxois-Châtillonnais*, 1986. VERHULST A., „The Decline of Slavery and the Economic Expansion of the Early Middle Ages", în *Past and Present*, 133, Noiembrie 1991, pp. 195-203.

VIDIER A., *L'Historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de Saint-Benoît*, Picard, Paris, 1965. VOGEL C., „Le pelerinage penitentiel", în *Revue des sciences religieuses*, 38.2, 1964, pp. 113-153.

VOGEL C., *Le Pecheur et la penitence au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1969. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, voi. I (1756), ed. R. Porneau, Bordas, Paris, 1990. WERNER K.F., „Untersuchungen zur Fruhzeit des franzosischen Furstentums", în *Welt als Geschichte*, 18, 1958, pp. 256-289 (I, II, III); 19, 1959, pp. 146-193 (IV); 20, 1960, pp. 87-119 (V, VI). WERNER K.F., „Quelques observations au sujet des debuts du «duche» de Normandie" (1976), reluat în *Structures politiques du monde franc*, nr. IV. WERNER K.F., *Structures politiques du monde franc*, Variorum, Londra, 1979 (Collected Studies Series, 93). WERNER K.F., „L'acquisition par la maison de Blois des comtes de Chartres et de Châteaudun", în *Melanges de numismatique, d'archeologie et d'histoire offerts à Jean Lafaurie*, Paris, 1980, pp. 265-272. WERNER K.F., *Les Origines*, Paris, 1984 (J. Favier [coord.], *Histoire de France*, 1). WERNER K.F., *Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs*, Sigmaringen, 1984. WERNER K.F., „Observation sur le role des eveques dans le mouvement de paix aux XI^e et XI^e siecles", în *Mediaevalia kristiana XF-XII^e siecle. Hommage à R. Foreville*, Paris, 1989, pp. 155-195. WERNER K.F., *Naissance de la noblesse*, Fayard, Paris, 1998. WHITE S.D., „*Pactum legem vincit et amor iudicium*. The Settlement of

Disputes by Compromise in 11 th Century France", în *The American Journal of Legal History*, 22, 1978, pp. 281-308. WHITE S.D., „Feuding and Making Peace in the Touraine around the Year 1100", în *Traditio*, 42, 1986, pp. 195-263. WHITE S.D., *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The „Laudatio Parentum" in Western France, 1050-1250*, Chapel Hill-Londra, 1988 (Studies in Legal History published by The University of North Carolina Press). WHITE S.D., „Strategie rhetorique dans la *Conventia* de Hugues de Lusignan", în *Histoire et societe. Melanges offerts à Georges Duby*, voi. II, Aix-en-Provence, Publications de l'universite de Provence, 1992, pp. 147-157. WHITE S.D., „Politics of Fidelity: Hugh of Lusignan and William of Aquitaine", în C. Duhamel-Amado și G. Lobrichon (ed.), *Georges Duby...*, pp. 223-230. WHITE S.D., „Proposing the Ordeal and Avoiding it. Strategy and Power in Western French Litigation, 1050-1110", în T.N. Bisson (coord.), *Culture of Power; Lordship, Status and Process in Twelfth-Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 89-123. WHITE S.D., „Politics of Anger", în B. Rosenwein (coord.), *Anger's Past*, pp. 127-152. WICKHAM C., „Mutations et revolutions aux environs de l'an mii", în *Medievales*, 21, toamna 1991, pp. 27-38. WOLFF P., *Histoire de la pensee europeenne*, voi. I: *L'aveil intellectuel de l'Europe*, Points-Seuil, Paris, 1971. WOLLASCH J., „Parente noble et monachisme reformateur. Observations sur les «conversions» à la vie monastique aux XP et XII^e siecles", în *Revue historique*, 204, 1980, pp. 3-24. ZADORA-RIO E., „L'enceinte fortifiee du Plessis-Grimoult (Calvados). Contribution à l'etude historique et archeologique de l'habitat seigneurial au XI^e siecle", în *Archeologie medievale*, 3, 1973, pp. 111-243. ZADORA-RIO E., „Construction de châteaux et fondation de paroisses en Anou aux XI^e et XII^e siecles", în *Archeologie medievale*, 9, 1979, pp. 115-125. ZADORA-RIO E., „Archeologie du peuplement: la genese d'un terroir communal", în *Archeologie medievale*, 17, 1987, pp. 7-65. ZERNER ML, „Enfants et jeunes au IX^e siecle; la demographie du polyptyque de Marseille, 813-814", în *Provence historique*, 31, 1981, pp. 355-380. ZERNER M. (coord.), *Inventer l'heresie ? Discours polemiques et pouvoirs avant Vinquisition*, Collection du Centre d'etudes medievales de Nice, 2, 1998. ZERNER M., „Cartulaire et historiographie à l'epoque gregorienne: le cas de Saint-Victor de Marseille", în *Provence historique*, 39, 1999, pp. 523-539. ZIMMERMANN M., „«Et je t'empouvoirrai» (*Potestativum tefarei*). Å

propos des relations entre fidelite et pouvoir en Catalogne au XI^e siecle", în *Medievales*, 10, primăvara 1986, pp. 17-36. ZIMMERMANN M., „Entre royaume franc et califat, soudain la Catalogne", în R. Delort (coord.), *La France de l'an mii*, pp. 75-100. ZIMMERMANN M. (coord.) *Les Societes meridionales autour de l'an mii. Repertoire des sources et documents commentes*, Paris, Editions du CNRS, 1992.

*** *Cadres de vie et societe dans le Midi medieval. Hommage à Charles Higounet*, Toulouse, 1990 (Annales du Midi, 102). *** „Les Fortifications de terre en Europe occidentale du X^e au XII^e siecle"

(Colloque de Caen, 1980), în *Archeologie medievale*, 11, 1981, pp. 5-124. *** *Genese medievale de l'anthroponymie moderne (Etudes d'anthroponymie medievale. I^{re} et II^{re} Rencontres-Azay-le-Ferron)*, Tours, 1989 (Publications de l'universite de Tours).

*** *Gerbert l'Europeen. Actes du Colloque d'Aurillac, 1996*, Memoires de la Societe „La Haute Auvergne", III, 1997. *** *La Giustizia nell'alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XLIV). *** *Le Istituzioni ecclesiastiche della „societas christiana" dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi etparrocchie (Atti... de la Mendola, 6, 1974)*, Milano, 1977. *** *Mărie. Le culte de la Vierge dans la societe medievale*, studii reunite de

Palazzo E., Iogna-Prat D., și Russo D. (coord.), Beauchesne, Paris, 1996. ***

Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995 (Societe des historiens medievistes de l'enseignement superieur public). *** *La Paix de Dieu, X^e-XI^e siecle. Actes du colloque*

organise en septembre

1987 par le Conseil general du departement de la Haute-Loire, Le

Puy-en-Velay, 1988. *** *Saint Mayeul et son temps. Actes du Congres international, Valensole,*

12-14 mai 1994, Digne, 1997. *** *Structures feodales et feodalisme dans l'Occident mediterraneen*

(X^e-XIII^e siecle), Roma-Paris, 1980 (Collection de l'Ecole francaise de Roma, 44).